EDICIONES
CRISTIANDAD

G. MARTINA

LA IGLESIA, DE LUTERO A NUESTROS DIAS

I

EPOCA DE LA REFORMA

GIACOMO MARTINA

LA IGLESIA, DE LUTERO A NUESTROS DIAS

I

EPOCA DE LA REFORMA

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
LA CHIESA NELL'ETÀ DELL'ASSOLUTISMO, DEL LIBERALISMO, DEL TOTALITARISMO

DA LUTERO AI NOSTRI GIORNI

© Morcelliana, Brescia 1970, [2]1973

Lo tradujo al castellano
JOAQUIN L. ORTEGA

Nihil obstat:
Sac. Tullus Goffi
Brescia, 4-IX-1970

Imprimatur:
Aloysius Morstabilini Ep.
Brescia, 5-IX-1970

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1974

Dep. legal M-3581-1974
ISBN 84-7057-152-4 (obra completa)
ISBN 84-7057-153-2 (tomo I)

Printed in Spain
Talleres de La Editorial Católica - Mateo Inurria, 15 - Madrid

CONTENIDO

Prefacio.. 11

INTRODUCCION

I. La Iglesia y el mundo moderno................. 13

II. Períodos y aspectos esenciales................ 21

A) Primer período: La época de la insurrección protestante y de la Reforma católica, 21.—B) Segundo período: La Iglesia en la época del Absolutismo, 22.—C) Tercer período: La Iglesia en la época del Liberalismo, 23.—D) Cuarto período: La Iglesia en la época del Totalitarismo, 25.

Bibliografía general........................... 26

LA IGLESIA EN LA EPOCA DE LA REFORMA

I

MOTIVOS DE LA INSURRECCION PROTESTANTE

Tesis en torno a las causas del enfrentamiento protestante.. 37

Tesis tradicional, 37.—Según los protestantes, 40.—Tesis marxista, 42.

I. *Motivos religiosos*............................ 43

Decadencia del prestigio papal por los acontecimientos de los siglos XIII y XIV. Panorama de la historia de la Iglesia en este período, 43.—1. Lucha y derrota de Bonifacio VIII, 43.—2. El destierro de Avignon, 47.—3. El Cisma de Occidente: a) Elección de Urbano VI, 53.—b) El comienzo del Cisma, 55.—c) Génesis de la teoría conciliar, 58.—d) El concilio de Pisa, 61.—e) El concilio de Constanza, 62.—f) El concilio de Basilea y el nuevo Cisma, 64.—g) La problemática referente a los acontecimientos expuestos, 65.—h) Consecuencias del Cisma de Occidente, 69.—Sugerencias para un estudio personal, 72.

4. El Renacimiento: a) Interpretaciones, 72.—b) La esencia del Renacimiento: afirmación exasperada de la autonomía de lo temporal, 75.—c) La Iglesia y el Renacimiento, 79.—d) Otros aspectos del papado durante el Renacimiento: 82.—e) Alejandro VI, 85.—Sugerencias para un estudio personal, 91.

II. *Otros motivos religiosos*........................ 92

a) Decadencia de la Escolástica y tendencias intelectuales de la época, 92.—b) Wicleff, Hus y Wessel, 94.—c) El falso misticismo, 95.—d) El evangelismo, 97.—e) La corrupción de la Iglesia, 99.—f) La inquietud psicológica del siglo xv, 100.

III. *Motivos políticos, sociales y económicos*........... 103

a) Resistencia contra Roma, 103.—b) Resistencia contra la centralización y el absolutismo de los Ausburgo, 104.—c) La situación económico-social, 105.—d) La personalidad de Lutero, 106.—Sugerencias para un estudio personal, 108.

II

DIFUSION DE LA REFORMA

I. *Lutero y la insurrección protestante en Alemania hasta la Paz de Ausburgo*................................ 111

Personalidad de Lutero, 111.—Vida de Lutero, 115.—El problema de las indulgencias, 121.—Las luchas religiosas en Alemania hasta 1555, 125.—Período de las luchas sociales 1521-25: a) Revolución de los caballeros, 1521-22, 127.—b) Revolución de los anabaptistas, 1522-24, 127.—c) Revolución de los campesinos, 1524-25, 128.—Período de las dietas y de los coloquios, 1525-32, 130.—Período de la lucha armada y de la tregua final, 1532-55, 131.—Sugerencias para un estudio personal, 136.

II. *Calvino y el calvinismo*............................ 137

Vida de Calvino, 137.—Su carácter, 139.—Doctrina de Calvino, 142.—Aplicación de la doctrina calvinista en Ginebra, 143.

III. *La Reforma en Inglaterra*......................... 147

Situación general en Inglaterra a principios del siglo xvi, 147.—Enrique VIII, 149.—Eduardo VI, 151.—María la Católica, 151.—Isabel, 152.

IV. *Resultados de la Reforma protestante*.............. 159

El problema de la relación entre el protestantismo y el arte, 164.—En política 165.—En la economía, 167.—Aspectos positivos del protestantismo, 168.—Sugerencias para un estudio personal, 172.

III

LA REFORMA CATOLICA Y LA CONTRARREFORMA

Problemática fundamental, 175.—Sugerencias para un estudio personal, 185.

I. *La Reforma católica*.............................. 186
1. Diversas asociaciones laicas, 186.—2. Reforma de las Ordenes religiosas antiguas, 187.—3. Nacimientos de nuevos Institutos religiosos, 188.—4. Labor reformadora de los obispos en sus diócesis, 188.—5. Los grupos humanistas cristianos, 189.—6. Los círculos del evangelismo, 189.—Las iniciativas de la Curia y de los papas, 189.

II. *El pontificado en la primera mitad del siglo XVI*...... 192
La renovación del colegio cardenalicio, 196.—Sugerencias para un estudio personal, 199.

III. *Renovación de la vida religiosa*.................. 200
La vida religiosa femenina, 204.—Evolución de la Orden franciscana. Los capuchinos, 209.—La reforma del Carmelo, 214.—El Oratorio, 218.—La Compañía de Jesús: a) San Ignacio, 219.—b) Características del nuevo Instituto, 221.—c) Las primeras dificultades, 222.—d) Actividad de la Compañía, 223.—e) Característica esencial de la actividad de la Compañía, 225.—f) Acusaciones contra los jesuitas, 226.

IV. *El concilio de Trento*............................ 230
Historia externa del concilio: 1. Prolegómenos, 231. 2. Intentos por reunir el concilio, 232.—3. Primera fase del concilio, 1545-47, 233.—4. Segunda fase del concilio, 1551-52, 235.—Tercera fase del concilio, 1561-63, 236.—Hombres y fuerzas en juego, 241.—Los hombres, 241.—Las tendencias, 242.—Significado del concilio, 244.—Bajo el aspecto dogmático, 245.—Bajo el aspecto disciplinar, 248.—Sugerencias para un estudio personal, 252.

«Es posible que esa misma inquietud de los pueblos que se manifiesta en formas del todo materiales por la sencilla razón de que un sentimiento que tiene necesidad de expansión se reviste de las formas que encuentra más a mano, aunque no sean las más adecuadas, y a riesgo, incluso, de que le sean contradictorias; esa inquietud, digo, esos lamentos continuos ante las cargas materiales, puede que tengan una fuente secreta que los propios pueblos no han descubierto todavía. Y así puede que se esconda la necesidad religiosa donde más parece triunfar la irreligión; la necesidad de *una religión libre de comunicarse* al corazón de los pueblos sin las mediaciones de los príncipes o de los gobiernos. El clamor irreligioso se engaña a sí mismo y en el odio a un ministro servil de la religión confunde y envuelve erradamente a la misma religión; y en el designio de la Providencia se prepara una conmoción de las naciones que no buscará disminuir los impuestos (ya que los pueblos revolucionarios los soportan mayores y con más paciencia), sino—¿quién lo creería?—liberar a la Iglesia de ese Cristo en cuyas manos están todas las cosas».

A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa,* c. III, final.

PREFACIO

Estas páginas recogen el curso sobre historia de la Iglesia moderna desarrollado en 1968-69 en la facultad de teología de la Universidad Gregoriana de Roma. Al texto primitivo le han sido hechos algunos retoques, estilísticos y bibliográficos sobre todo, y le han sido añadidos los dos últimos capítulos que completan el cuadro general. La síntesis que ofrezco, sin atribuirme pretensiones de originalidad, es el fruto de varios años de enseñanza y de cierta maduración interior. Creo que, aunque haya nacido de exigencias didácticas inmediatas y predominando en ella fundamentalmente la orientación escolar, podrá ser igualmente útil fuera del círculo académico. Por supuesto que, sin caer en el error de convertir la historia en una tesis al servicio de los problemas actuales y dando al libro un carácter rigurosamente documentado y objetivo, he pretendido hacer no una historia académica, sino en contacto con la vida y para la vida. Quiero decir que he tratado de dar respuesta a muchos interrogantes, bastante frecuentes hoy día entre los católicos, clérigos y laicos, que inciden en las difíciles relaciones mantenidas durante los últimos siglos entre la Iglesia y la cultura moderna.

Me urge subrayar algunos aspectos que podrían ser objeto de crítica. Muchas veces he querido conjuntar, por así decirlo, hechos y afirmaciones cronológica y geográficamente diversos; si por este sistema he alejado una nación de la otra o un decenio del otro, he conseguido destacar mejor el espíritu de una época determinada. He elegido también entre los muchos temas que se me brindaban, de manera que al amplio desarrollo otorgado a algunas cuestiones corresponde el silencio en torno a algunas otras. He preferido insistir sobre los temas centrales, sobre los puntos clave, más que exponer con la misma rapidez todos los problemas, y creo así haber logrado resaltar una determinada línea objetiva de desarrollo que corría el riesgo de verse oscurecida por un análisis minucioso. Si a nivel estrictamente

científico puede ser discutible, este método sigue siendo, a mi entender, didácticamente comprensible y justificado. Finalmente, he tenido presente en este trabajo el espíritu que emana de las constituciones del Vaticano II, Lumen gentium *y* Gaudium et spes: «*Aunque la Iglesia por la fuerza del Espíritu Santo haya permanecido siempre como fiel esposa de su Señor y no haya dejado nunca de ser señal de salvación en el mundo, ella misma no ignora que entre sus miembros, tanto clérigos como laicos, en la larga serie de los siglos pasados, no han faltado quienes no fueron fieles al espíritu de Dios. La Iglesia sabe de sobra la distancia que existe entre el mensaje que ofrece y la debilidad humana de aquellos a quienes les está confiado el evangelio. Sea cual fuere el juicio de la historia sobre ciertos defectos, nosotros debemos ser conscientes de ellos... De igual modo la Iglesia sabe bien cómo ha de madurar continuamente en virtud de la experiencia de los siglos, en la manera concreta de realizar sus relaciones con el mundo...*» (Gaudium et spes, n.43). «*La Iglesia... puede enriquecerse mediante el desarrollo de la vida social humana... para expresar mejor y para adaptar con mayor éxito a nuestros tiempos la constitución que ha recibido de Cristo... Todo el que promueve la comunidad humana... presta una apreciable ayuda... a la... Iglesia..., es más, la Iglesia reconoce la ayuda que le ha venido y puede venirle hasta de la oposición de sus enemigos y de los que la persiguen*» (GS, n.44). «*La Iglesia... ni siempre ni inmediatamente obra o puede obrar de forma perfecta: en su modo de hacer ella misma admite comienzos y grados... y hasta a veces tiene que registrar un retroceso*» (Ad gentes, n.6).

Al agradecer sus consejos a cuantos, dentro o fuera de la Universidad, me han ayudado, mi pensamiento vuela espontáneamente a los alumnos de la Gregoriana que, siguiendo el curso con interés, me han animado y estimulado a su publicación.

Roma, Universidad Gregoriana, Pascua de 1970.

INTRODUCCION

I

LA IGLESIA Y EL MUNDO MODERNO

El mundo moderno basado, al menos en teoría, sobre los ideales de libertad e igualdad, ¿nació bajo el influjo y la inspiración de la Iglesia o, más bien, han caminado la Iglesia y la sociedad moderna por senderos diversos y opuestos, habiendo permanecido la Iglesia ajena o incluso hostil a la génesis de la cultura contemporánea? Si fuese exacta esta última hipótesis, ¿cómo es que la Iglesia, que en la Edad Antigua constituyó uno de los factores más eficaces de progreso civil, parece reducirse en los tiempos modernos a custodiar un orden a punto ya de ser superado, actuando mucho más como freno que como acelerador? En cualquier caso, ¿ha mantenido la Iglesia firmemente sus posiciones o ha ido adaptándose progresivamente a las nuevas situaciones, retractándose de condenaciones y anatemas? Los interrogantes que hemos planteado no afectan únicamente a las relaciones de la Iglesia con el mundo, sino que, en definitiva, interesan a la naturaleza íntima y la vitalidad de la Iglesia en sí misma. Una Iglesia que no influye para nada en la sociedad en la que vive, que permanece ante ella ajena u hostil, aparece con razón como un objeto de museo, no como la fuente de agua viva a la que todos se acercan.

Podemos ya desde ahora, adelantando cuanto desarrollaremos a lo largo de todo nuestro curso, intentar una respuesta global a estos interrogantes que ineludiblemente se le plantean a cualquiera que observe con una cierta profundidad las vicisitudes de la Iglesia moderna. Puesto que la historia no actúa *a priori*, examinemos algunos episodios que puedan entrañar un significado general como símbolos de toda una mentalidad y de una situación preñada de elementos contrastantes.

En 1764 César Beccaria, contando apenas veintiséis años, publicaba el breve libro *Dei delitti e delle pene* propugnando la abolición de la pena de muerte, de la tortura y de las discriminaciones sociales en el derecho penal. Quien conozca los procedimientos penales de aquella época, las consecuencias de la aplicación de la tortura como sistema para descubrir la verdad —recuérdense, por ejemplo, las páginas de Manzoni sobre los procesos contra los «untores» en la Lombardía del siglo XVII [1]—captará en seguida el alcance de las tesis defendidas por Beccaria y el avance que su aceptación significaba para la humanidad. El jurista milanés daba, no obstante, a su sistema una fundamentación más bien naturalista: la justicia y el orden social no tienen su último fundamento en Dios, la autoridad y las leyes tienen un origen puramente convencional. El delito no es una ofensa contra Dios, sino un mal infligido exclusivamente a la sociedad. En sustancia, podemos distinguir en la obra de Beccaria dos aspectos: por una parte, una conclusión histórica, jurídica y filosóficamente válida; por la otra, en apoyo de esta conclusión, argumentos iluministas y racionalistas, inaceptables desde el punto de vista católico. La Iglesia, preocupada por la creciente difusión de las ideas racionalistas y por los intentos de prescindir de cualquier consideración religiosa en el orden social, el 3 de febrero de 1766 condenó el libro, que ha permanecido en el *Indice* hasta la reforma de la legislación pertinente en junio de 1966. No se supo distinguir entre la tesis, naturalmente cristiana, de la abolición de la tortura y de las discriminaciones sociales en las penas y el contexto histórico-natural de la obra; faltó quien intentase llegar por otro camino a las mismas conclusiones, contraponiendo a la teoría criminalista de Beccaria, inspirada en el naturalismo, un derecho penal basado en un fundamento trascendente. En otras palabras, la Iglesia, preocupada por salva-

[1] A. Manzoni, *I promisse sposi*, cap. 32, final. Cf. también DS 648.

guardar los valores sobrenaturales, no tuvo en cuenta en aquel momento ciertos valores naturales hasta entonces insuficientemente desarrollados o reconocidos Por otra parte, no fueron muchos los que entendieron los motivos ni el alcance de la condenación del opúsculo de Beccaria, la cual, por lo mismo, tuvo muy escasa eficacia, mientras que la reforma del procedimiento y del derecho penal se desarrolló bajo el signo de la Ilustración y no del catolicismo [2].

En 1852, dentro del desplazamiento general de la situación política europea hacia la derecha, el gran duque Leopoldo II de Toscana decidió la abrogación definitiva del Estatuto otorgado en 1848 y suspendido por tiempo indefinido en 1850. La abrogación del Estatuto suponía no sólo la revocación de las libertades políticas, sino también el fin de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos ante la ley (art.2 del Estatu-

[2] C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene, con una raccolta di lettere e di documenti relativi alla nascità dell'opera ed alla sua fortuna nell'Europa del Settecento*, editado por F. Venturi (Turín 1965). Cf. también los estudios de la «Rivista storica italiana» sobre Beccaria, 75 (1963) 129-40 (F. Venturi, *«Socialista» e «socialismo» nell'Italia del Settecento)*, 76 (1964) 671-759, especialmente 720-48 (G. Torcellan, *Cesare Beccaria a Venezia)*; la palabra *Beccaria*, del *Diz. Biografico degli Italiani*, VII, 458-69 con amplia bibliografía. Para la inclusión en el Indice, cf. A. De Marchi, *Cesare Beccaria e il processo penale* (Turín 1929), especialmente pp. 33ss, y A. Mauri, *La Cattedra di Cesare Beccaria*, en «Archivio Storico Italiano» s. VII, 20 a. 91 (1933) 199-262, especialmente 212-20. Al faltar los autos de la sesión en la que fue decidida la condena, es imposible documentar con certeza los motivos que determinaron la sentencia, aunque es posible reconstruirlos con suficiente aproximación partiendo de las polémicas generales de la época. Beccaria distinguía netamente entre delito y pecado, propugnaba una justicia basada únicamente en el cálculo del daño inferido a la sociedad por el que viola la ley, atribuía un origen puramente contractual a la autoridad, no aludía para nada a la necesidad de una educación religiosa como medio de prevención de los delitos (cf. C. 41, 43). La condenación, promulgada en el «Diario ordinario» de Roma del 9 de febrero de 1766, fue de hecho muy poco conocida, quizá porque la obra era anónima. Esta circunstancia no contradice para nada cuanto hemos escrito en el texto.

to: «Los toscanos, sea cual fuere el culto que profesen, son todos iguales ante la ley»). Ante la fortísima oposición de su gobierno a toda discriminación confesional, el gran duque, de carácter débil e irresoluto, pidió consejo a Pío IX, quien, el 21 de febrero de 1852, le expuso los motivos que desaconsejaban la emancipación de los hebreos: el contacto de los católicos con individuos de otras religiones podía constituir un peligro para su fe y, en consecuencia, era oportuno reducir al mínimo las relaciones, excluyendo a los acatólicos de las profesiones de médico y abogado. Podría concederse a los israelitas, caso por caso, la gracia de frecuentar la Universidad, pero nunca reconociéndoles la paridad de derechos. El 21 de abril el papa, en otra carta, calificó como «un verdadero delito» la resistencia del ministerio a estas directrices. Aun sin concederle demasiado peso a esta expresión, que se le escapó al Papa en un momento de excitación y que se refería también a otros asuntos inevitablemente relacionados con el problema de fondo, es indiscutible que la Curia romana del XIX se manifestó irreductiblemente contraria a un postulado indeclinable de la conciencia moderna: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley sin privilegios confesionales [3]. También para este caso valen las reflexiones hechas a propósito de la condena de Beccaria. El Papa no concebía la defensa de un valor sobrenatural absoluto, la fe, sino mediante la conservación de una estructura ya para entonces superada por la Revolución Francesa y mediante la oposición a una situación históricamente lograda, a un valor fatigosamente reconquistado por la conciencia moderna: la dignidad de la persona humana. Otro hubiese sido el camino a seguir para defender la religiosidad de los fieles: se imponía un trabajo paciente para transformar una fe prevalentemente sociológica en una fe personal, capaz de resistir en un ambiente indiferente u hostil. La línea segui-

[3] Cf. para todo este episodio, G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) c. IV, *La lotta per l'emancipazione ebraica.*

da por la curia resultó de esta manera no sólo estéril, sino contraproducente, ya que contribuyó a ahondar el foso entre la Iglesia y la sociedad moderna. Efectivamente, la afirmación de la idéntica dignidad de todos los ciudadanos dentro del Estado fue una conquista del liberalismo laicista, a la cual se opuso por mucho tiempo el catolicismo.

Resultaría fácil multiplicar los ejemplos, desde el drástico juicio de Pío IX sobre el proyecto de ley que sancionaba en Italia la obligación de la educación hasta la tercera clase elemental («... otro azote... la guerra declarada a la religión...»), por la dificultad en distinguir entre la educación considerada en sí misma y el laicismo que de hecho le acompañaba y la imposibilidad práctica de oponer a una educación laicista un tipo de escuela inspirado en los principios cristianos [4], hasta la lenta evolución de los católicos en la cuestión social y la oposición de la gran mayoría de los obispos de los Estados Unidos, tanto en el Norte como en el Sur, a la supresión de la esclavitud (Mons. Spalding, más tarde obispo de Baltimore, calificó de «atroz proclama» el documento de emancipación del presidente Lincoln) [5]. En este último episodio, otros factores (un fuerte conservadurismo y la preocupación por evitar discusiones peligrosas sobre problemas ligados estrechamente con la política) se unían a la actitud que ya nos es conocida: la convicción de poder salvar un valor absoluto (en el caso específico, la moralidad de los negros) sólo manteniendo una estructura social contingente y ya en crisis (la inferioridad social de los negros, la esclavitud).

[4] Pio IX a Vittorio Emanuele, 3-1-1870, en P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II* (Roma 1961) III, II, 225-26.

[5] Cf. E. Misch, *The American Bishops and the Negro, from the Civil War to the Third Plenary Council of Baltimore* (1865-1884), tesis defendida en la Pont. Univ. Gregoriana, 1968, y publicada sólo parcialmente (Roma 1968). Cf. también sobre este tema M. Hooke Rice, *American Catholic Opinion in the Slavery Controversy* (Nueva York 1944); J. D. Brokhage, *Francis Patrick Kenrick's Opinion on Slavery* (Washington 1955).

La Iglesia no vive ni trabaja en las nubes, sino en las condiciones siempre cambiantes del espacio y del tiempo. Sin embargo, jamás se identifica con ninguna cultura determinada, con ninguna fuerza política, con ningún sistema científico o filosófico. La Iglesia defiende los valores absolutos, pero tales valores no existen como abstracciones y, para que sean eficaces, han de encarnarse en el tiempo asumiendo un ropaje histórico. La historia de la Iglesia se convierte así en una tensión constante entre dos polos: la tentación de confundir el cristianismo con las realidades contingentes, características de las diversas culturas, defendiéndolas a la desesperada como si su hundimiento significase el fin del cristianismo, y, en el otro extremo, la tendencia a marginar a la Iglesia de cualquier contacto con la sociedad en que vive, el intento de despojar los valores cristianos de todo condicionamiento histórico. En realidad, la defensa de semejantes valores ha de encuadrarse en el tiempo, pero distinguiéndose de la defensa de las situaciones históricas en las que se manifiestan. Aquí radica el riesgo de la Iglesia en general y de cualquier generación cristiana en particular: no limitarse a la custodia de situaciones que han agotado ya su función y encontrar en la fe la fuerza y la luz para encarnar en fórmulas nuevas los valores antiguos. Este equilibrio, difícil de conseguir, supone un dinamismo continuo y cuesta a menudo sangrientas renuncias [6].

A la luz de estas rápidas reflexiones podemos contestar sumariamente a los interrogantes que nos habíamos planteado. La cultura moderna nació sustancialmente de la Ilustración y de la Revolución Francesa, es decir, de dos movimientos que han encuadrado en

[6] Cf. san Agustín, *De Civitate Dei*, 19. 17 (PL 41, 646); y en el mismo tono Pío XII, 7-IX-1955 (AAS 47 [1955] 675-676); Juan XXIII, *Mater et magistra:* «La Chiesa si trova oggi [me permito añadir: como ayer] di fronte al compito immane di portare un accento umano e cristiano alla civiltà moderna... che la stessa civiltà domanda e quasi invoca» (AAS 53 [1961] 460).

un contexto filosófico-cultural-social naturalista y profundamente hostil a la Iglesia ideales naturalmente cristianos e incluso de procedencia evangélica. El verdadero drama de la Iglesia desde el siglo XVIII al XX radica en gran parte en este punto, en la dificultad para cumplir una función aparentemente contradictoria: salvar los valores absolutos, puestos en crisis por el pensamiento moderno, aceptando a la vez planteamientos filosófica e históricamente válidos que podríamos compendiar en uno sólo bien significativo: la mayor profundización en la dignidad de la persona humana. Hacía falta—como se desprende de los episodios aludidos—salvar el fundamento sobrenatural o, en todo caso, trascendente de la sociedad y fundamentar en él los valores humanos y naturales, defendidos con tanta energía por las nuevas generaciones. Se imponía, pues, un lento trabajo de distinción, de purificación, de asimilación. Faltó, por el contrario, en un primer momento la calma y aun la disposición psicológica necesaria para realizar semejante tarea. El asalto del racionalismo contra lo trascendente llevó a la Iglesia, y sobre todo a la jerarquía, a endurecerse en la defensa de ciertos aspectos de la religión cristiana realmente amenazados y, debido a un comprensible y fatal exceso, a condenar en bloque las tesis contrarias. Sólo en una segunda etapa, cuando el peligro empezaba ya a ser superado, entre otros factores por una evolución paralela que venía ocurriendo en la ribera opuesta, se pasó de la condenación a la distinción y a la asimilación.

Por eso puede decirse que el pensamiento laico ha significado en la Edad Moderna, de manera confusa y un tanto peligrosa, un acicate oportuno y, por lo menos en ciertos casos, prácticamente necesario. La Iglesia ha recordado al hombre la conciencia de sus límites, el respeto por el Absoluto. Aparentemente, la Iglesia ha ejercido sólo una función de freno: en realidad, más que de freno podemos hablar de una función equilibrante y moderadora que, si bien a menudo

ha frenado el camino de la humanidad, obstaculizando en un primer momento la conquista de los ideales de libertad y de igualdad, en definitiva ha contribuido a salvar precisamente esos mismos valores que parecía repudiar, pero que los mismos laicistas terminaban por poner en evidencia al minar los fundamentos religiosos en que únicamente podían apoyarse [7].

La historia de la Iglesia en estos últimos siglos se nos presenta así, en su dialéctica interna y en su auténtica realidad, a medio camino entre el triunfalismo de algunos—como en la primera edición de la *Historia* de Lortz: «Nunca fue la lucha tan gigantesca ni la victoria tan impresionante» [8]—y el pesimismo de otros, como Rogier, que en el cuarto volumen de la *Nueva Historia de la Iglesia* traza un cuadro prevalentemente negativo: un pontificado débil y dominado por los Estados absolutos, condenaciones estériles que alejan de la Iglesia el pensamiento moderno [9]. Con las limitaciones naturales innegables en cualquier institución compuesta por hombres y a pesar de sus graves lagu-

[7] Cf. sobre este tema algunas ideas elementales en G. Martina, *L'approfondimento della coscienza morale nei secoli:* «Humanitas» 21 (1966) 36-60. Desde un punto de vista distinto, más profundo y preferentemente filosófico-teológico, no histórico, cf. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo.* Menos profundo, pero siempre interesante, es el análisis de L. Dewart, *Il futuro della fede, il teismo in un mondo divenuto adulto* (Brescia 1969) 290-310.

[8] J. Lortz, *Historia de la Iglesia,* edición en un volumen (Madrid 1962) 336. Cf. los significativos matices de la nueva edición en dos volúmenes: «La lucha contra ella nunca fue tan gigantesca: su perseverancia en la acción es impresionante» (Vol. II § 73, IV).

[9] *Nueva Historia de la Iglesia,* IV (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974), cap. I: «Religión e Ilustración» y cap. II: «La Santa Sede durante el siglo XVIII». Cabría decir que Rogier, autor de estos capítulos, tiende a resumir toda la situación de la Iglesia en el *ancien régime* en los pontificados de Benedicto XIII (1724-30), óptima persona, pero no a la altura de su cargo y dominado por el cardenal Coscia, auténtico aventurero, y de Clemente XII (1730-40), elegido a los setenta y ocho años y que perdió por completo la vista dos años después, la memoria cuatro más tarde, en 1736, y no pudo abandonar el lecho desde 1738.

nas, lentitudes e incertidumbres, la Iglesia no sólo ha resistido, sino que ha contribuido a la educación de la humanidad.

II

PERIODOS Y ASPECTOS ESENCIALES

No hay esquema ninguno que refleje cabalmente la realidad ni que sortee el peligro de forzar los datos de hecho dentro de categorías prefabricadas. No obstante, y por razones didácticas, podemos compendiar el contenido de nuestra investigación en los siguientes términos.

A) *Primer período:*
La época de la insurrección protestante
y de la Reforma católica

1. Causas que poco a poco, a partir de los comienzos del siglo XIV, van preparando la crisis del XVI. ¿Quién tenía razón, Adriano VI y, sobre todo, el cardenal Madruzzo, que, reconociendo humildemente las culpas de los católicos y la corrupción de la Curia, atribuían a la Iglesia, a la Curia y a los católicos en general las mayores responsabilidades en la génesis de la revolución protestante, o el cardenal Campeggi, que ya entonces rechazaba semejante tesis, sosteniendo que ningún abuso moral puede justificar una mutación en el dogma?

2. Desarrollo y consecuencias de la crisis religiosa del siglo XVI. ¿Se trató únicamente del fin de la unidad religiosa y cultural de Europa, de un conjunto de cruentas guerras religiosas, de una debilitación de la Iglesia católica, o existieron también en el protestantismo aspectos positivos, verdades parciales, deformadas quizá unilateralmente, que podrían ser reajustadas y aceptadas?

3. ¿Fue la renovación católica un movimiento espontáneo, independiente y anterior a la insurrección

luterana o fue simplemente una reacción contra ésta, cronológicamente posterior? ¿Partió de la periferia o del centro, es decir, de iniciativas privadas o de la misma jerarquía? ¿Fue útil o pernicioso el influjo de esta última?

B) *Segundo período:* *La Iglesia en la época del Absolutismo*

1. La sociedad es oficialmente cristiana. El ambiente, las estructuras sociales, la legislación, las costumbres, todo está o quisiera estar inspirado en los principios cristianos, interpretados conforme a la mentalidad de la época, en muchos de sus rasgos bien ajena al auténtico espíritu evangélico. Desde su nacimiento hasta su muerte los hombres encuentran en su vida costumbres cristianas y se ven sostenidos y casi guiados paso a paso por estas estructuras confesionales. La sociedad en sí misma se inspira en la religión.

2. La Iglesia se ve atada con muchas y pesadas cadenas. El Estado reconoce de mala gana la existencia de otra sociedad que se dice independiente de él, dotada de privilegios y de derechos que no arrancan de una concesión estatal. Para evitar inútiles discusiones teóricas, el Estado, bajo el pretexto de tutelar a la Iglesia, de defenderla de cualquier peligro y de asegurarle la eficacia de su apostolado, la somete a molestos controles en toda su actividad hasta paralizarla y casi ahogarla en muchos casos. La Iglesia ha perdido gran parte de su libertad: son de oro las cadenas que la atan, pero no dejan de ser cadenas.

3. La Iglesia se siente entorpecida por el espíritu mundano, terreno: obispos, abades y monseñores ambicionan riquezas y honores; la Curia romana no quiere ser menos que otras cortes en lujo y riquezas. Los eclesiásticos disfrutan de muchos privilegios que la sociedad les reconoce y, trocando los medios con el fin, terminan por considerarlos como simples ventajas personales más que como condiciones o medios adecua-

dos para el mejor cumplimiento de su misión espiritual. La pastoral se basa más que nada en la coacción; la autoridad, en el prestigio que le presta la pompa; la humildad y la pobreza son poco apreciadas. Un ejemplo bien característico de esta mentalidad lo tenemos en la carta en que, el 30 de abril de 1783, el embajador de Francia en Roma, cardenal Bernis, cuenta, escandalizadísimo, a su soberano el fanatismo de que han dado pruebas los romanos ante el cadáver de un pobre desgraciado que vivía de limosnas y que había quizá recibido más de una vez su escudilla de sopa de la cocina del rico y poderoso cardenal, no precisamente irreprochable en su conducta privada. ¿Quién representaba a la Iglesia verdadera, aquel andrajoso, José Benito Labre, canonizado un siglo después, en 1883, o el eminentísimo cardenal Bernis? ¿No se repetía una vez más la parábola de Lázaro y del epulón?

Por otra parte, mientras las estructuras oficiales permanecen cristianas, el escepticismo y la corrupción invaden cada vez más profundamente la sociedad, por lo menos desde el final del siglo XVII, y van preparando la apostasía de la Europa contemporánea. A pesar de que no sea posible reducir a términos demasiado estrechos un problema tan complejo, podemos preguntarnos hasta qué punto esta defección depende históricamente de la mundanización que dominaba la Iglesia de entonces.

C) *Tercer período: La Iglesia en la época del Liberalismo*

1. Si bien es verdad que desde un punto de vista se asiste al redescubrimiento y a la profundización de algunos valores sustancialmente cristianos, que podrían compendiarse en la dignidad de la persona humana, por otra parte queda minado el fundamento sobrenatural de estos mismos valores. La sociedad oficialmente «queda constituida y se ve gobernada prescindiendo de la religión, como si no existiese, o, por lo

menos, sin que se haga diferencia alguna entre la religión verdadera y las falsas»; y ello debido no sólo a una concepción diversa de las funciones del Estado, sino, a menudo, a una auténtica indiferencia. Se considera la religión como un asunto puramente personal y, en consecuencia, los hombres desde la cuna a la tumba no tienen por qué toparse con estructuras o costumbres inspiradas en una determinada religión ni deben encontrarse jamás ante un Estado que les pida cuentas de su confesión religiosa.

2. La separación entre Estado e Iglesia no le asegura realmente a ésta una verdadera libertad; de hecho tiene que padecer por todas partes, especialmente en los países latinos más que en los anglosajones, ataques y persecuciones. No sólo se le arrebatan sus antiguos privilegios, sino que se le impide ejercitar su influjo en la sociedad; su apostolado se ve frecuentemente obstaculizado, le son arrebatados los medios necesarios para su actividad, las órdenes religiosas quedan suprimidas.

3. Con todo, y en conjunto, la Iglesia se nos aparece más pobre, pero también más pura. Falta del apoyo muchas veces interesado y a menudo contraproducente del Estado, sin los privilegios sociales de antaño, despojada de sus riquezas tantas veces excesivas y no siempre bien empleadas, la Iglesia no tiene ya el poder de los siglos precedentes. En realidad, purificada de ese espíritu mundano del que no había sabido librarse, confiando más en la eficacia de la gracia que en la coacción, en la fuerza de la verdad y de las persuasiones profundas, ganó en autoridad, y su trabajo no fue menos fecundo. Aparentemente más débil a los ojos de quien la contempla con una óptica meramente terrena, la Iglesia se hace más pura, más fuerte y, en resumidas cuentas, más libre. Una vez más, un episodio que puede convertirse en símbolo de toda una situación general y de una mentalidad nueva: el 25 de febrero de 1906 Pío X, a tres meses de distancia de la ley de separación entre la Iglesia y el

Estado en Francia, que privaba a los clérigos de todos sus bienes y del sueldo estatal, podía por vez primera después de cuatro siglos nombrar con plena libertad obispos para Francia, consagrándolos personalmente en San Pedro y enviándolos a sus diócesis, donde no recibirían apoyo o ayuda alguna material, a ganarse a sus fieles para Dios con su actividad pobre y libre.

D) *Cuarto período:*
La Iglesia en la época del Totalitarismo

1. El Totalitarismo en algunos casos lleva a sus últimas consecuencias las teorías del Estado laico, absoluto, tratando de eliminar todo influjo de la Iglesia, cuando no de destruirla. En otras partes prefiere servirse de ella como de un instrumento para acrecentar su propia autoridad y su prestigio con una aureola religiosa, al estilo del *ancien régime.*

2. La Iglesia, de vez en cuando, se deja llevar por la añoranza de la vuelta a una sociedad oficialmente cristiana, aliándose con el Totalitarismo, apoyándolo o, sea de la forma que fuere, pactando con él (concordatos); mas a menudo resiste, y esta defensa de la persona humana, junto con la necesaria aceptación de la libertad como el medio más apto para tal lucha, acerca mutuamente al liberalismo y al cristianismo.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

SIGLAS DE USO MAS FRECUENTE

AHP	«Archivum Historiae Pontificiae».
BAC	R. García Villoslada, B. Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, III, Madrid 1960; F. Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica, IV* (Madrid [3]*1963*).
BT	K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Storia della Chiesa, III-IV* (Brescia 1960).
CC	«La Civiltà Cattolica».
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Barcelona 1962).
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona [34]1967).
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique.*
EC	*Enciclopedia Cattolica.*
EM	S. Ehler-J. Morral, *Chiesa e Stato attraverso i secoli, documenti* (Milán 1958).
FM	*Storia della Chiesa*, iniciada por A. Fliche y V. Martin...
H	*Handbuch der Kirchengeschichte*, IV (Friburgo de Brisgovia 1967).
L	*J. Lortz, Storia della Chiesa nello sviluppo delle idea,* 2 vol. (Alva [2]1967).
LG	G. Lo Grasso, *Ecclesia et Status, Fontes selecti* (Roma [2]1952).
LthK	*Lexicon für Theologie und Kirche* (Friburgo de Brisgovia [2]1957-68).
M	C. Mirbt-V. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum* (Tubinga [6]1967). Para la parte siguiente hay que valerse aún de la 4.ª ed. de 1924, que abarca toda la historia en un volumen único).
NHI	*Nueva Historia de la Iglesia*, 5 tomos (Madrid, Ed. Cristiandad, 1964-1974).
RHE	«Revue d'Histoire Ecclésiastique».
RSCI	«*Rivista di Astoria della Chiesa in Italia*».
WA	Obras de Lutero, edición de Weimar (sigue la indicación de la serie y el número del volumen).

Indicamos únicamente algunas obras de entre las más importantes.

a) *Obras más conocidas* [1]

1. *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, de Ludwig von Pastor (1854-1928), 16 vol. en 22 tomos: el primero apareció en 1886 y el último, póstumo, en 1933 (Tr. it. completa, 1890-1934 nueva edic. con el v. 17 de índices, Roma 1931-1963; española, completa también, 1910-1937; inglesa, hasta Clemente XII, 1891-1942; francesa, hasta Inocencio IX, 1888-1962) [2].

Nacido en Aquisgrán en 1854, Ludwig v. Pastor enseñó en Innsbruck a partir de 1880, siendo después director del Instituto Histórico de Austria en Roma y, una vez terminada la Primera Guerra Mundial, representante de Austria ante la Santa Sede, cargo que le permitía continuar la obra a la que había dedicado su vida desde cuando, todavía estudiante, había pensado contraponer a la *Historia de Los Papas* del protestante Ranke una historia objetiva y documentada. A su muerte, en 1928, dejaba

[1] Cf. también la reseña de P. Barbaini, *Per la scuola di storia ecclesiastica: i manuali scolastici; i manuali non scolastici*, en «La Scuola Cattolica», Supplemento bibliografico, 92 (1966) 211-232, 317-333.

[2] L. Pastor, *Selbsdarstellung*, en *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, editado por S. Steinberg, 1926, II, pp. 169-98; P. Leturia, *Pastor, España y la Restauración católica*, en «Razón y Fe», 85 (1928) 136-155; J. P. Dengel, *Ludwig Freiherr von Pastor* (Munich 1929); «Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», 49 (1929) 1-32; P. M. Baungarten, *Kritische Bemerkungen zum elfen, zwölften und dreizehnten Band von Pastors Papstgeschichte*, en «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 48 (1929) 416-442; W. Goetz, *Ludwig Pastor*, en «Historische Zeitschrift», 145 (1932) 550-563; L. Pastor, *Ludwig Pastor, Zur Richtigstellung von Ludwig Freiherr von Pastor*, en «Historische Zeitschrift», 146 (1932) 510-15; P. Cenci, *Il barone Ludovico von Pastor*, en *Storia dei Papi*, I (Roma 1942) pp. VII-XXVII; L. Pastor, *Tagebücher-Briefe-Erinnerungen* (Heidelberg 1950); A. Pelzer, *L'historien Louis von Pastor d'après ses journaux, sa correspondence et ses souvenirs*, en RHE, 56 (1951) 192-201; R. G. Villoslada, *La Contrarreforma*, en *Saggi Storici intorno al Papato* (Roma 1959) p. 200, n. 16; P. G. Camaiani, *Interpretazioni della riforma cattolica e della Controriforma*, en *Grande Antologia Filosofica* (Milán 1964) VI, pp. 350-354 («Il concetto di riforma cattolica del Pastor»); P. Blet, *Correspondance du nonce en France Ranuccio Scotti* 1639-1641 (Roma 1965) pp. 44-52.

una historia de los papas que abarca desde los principios del siglo XIV hasta finales del XVIII. El gran mérito de Pastor estriba sobre todo en la exploración sistemática de las fuentes, tanto del Archivo Vaticano, al que fue el primero en poder acercarse, influyendo él mismo en la decisión de León XIII de abrirlo a todos los investigadores, como de otros numerosos archivos europeos. Su mérito se complementa al habernos ofrecido una reconstrucción sustancialmente libre de preocupaciones apologéticas y superior por ello mismo a muchas síntesis de la historiografía liberal, dominadas muy a menudo por concepciones apriorísticas mucho más que por la búsqueda de la verdad a través de la exploración de las fuentes. No sin razón comparaba él la tarea del historiador a una catedral románica que se impone por su propia estructura armónica, sin necesidad de añadidos extrínsecos. En sus mejores páginas, las dedicadas al papado del siglo XVI, el historiador alemán nos ha dejado descripciones brillantes, psicológicamente agudas, siempre apoyadas en documentos, sobre los cónclaves y el carácter y actuación de los pontífices. No son muy sólidas las acusaciones que se le han hecho basadas en motivos confesionales. Si el cardenal De Lai, uno de los más inflexibles colaboradores de Pío X en la represión del Modernismo, reprochaba a Pastor el no haber respetado la caridad hablando sin reparos de los deslices de Alejandro VI («Si tuviese razón, contestaba Pastor, habría que renunciar a escribir la historia»), el cardenal Boggiani († 1942) sostenía que habría que haber incluido en el Indice la *Historia de los Papas*.

Desde la otra orilla, historiadores protestantes, como Walter Goetz, afirman que Pastor no fue ni pudo ser objetivo puesto que da por supuestos el origen divino de la Iglesia y del papado. Como si cada historiador no tuviese su propia concepción o fuese posible cualquier tipo de ciencia sin que se funde sobre ciertos presupuestos o como si fuese psicológicamente posible y moralmente honesto renunciar a lo que se ha comprobado que es verdadero. Más fundadas, en cambio, pueden ser otro tipo de críticas. A pesar de las declaraciones del hijo que vindicaba para su padre la preparación total de la obra, es cierto que se debe a todo un ejército de colaboradores, que para nada figuran en la presentación, de tal forma que los más maliciosos llegaron a hablar de una «sociedad anónima del Barón von Pastor». Varias partes de la obra fueron redactadas por el P. Leiber SJ, por el P. Kratz SJ y por algunos otros jesuitas, por el Dr. Wüher y por el profesor Schmidlin. Pero esto no significa un juicio intrínseco sobre la obra. En realidad, no pudo Pastor tener en cuenta todos los documentos y hasta se vio poco menos que sofocado por la mole del material acumulado, y el análisis prevalece a veces sobre la síntesis y sobre la profundidad psicológica. No siempre respetó el plan de trabajo, desarrollando desproporcionadamente algunos períodos.

Los últimos volúmenes manifiestan cierta prisa, una preocupación por seguir adelante a cualquier precio confiando a otros la redacción de algunos capítulos esenciales.

Se le ha acusado también de mostrar excesiva simpatía hacia la Compañía de Jesús y de haber sido harto benévolo con algunos papas tocados de nepotismo. No hablemos de las polémicas suscitadas por algunos juicios suyos sobre Savonarola, Alejandro VI y Clemente XIV, que aún no se han apagado. Generalmente, además, las diversas naciones quedaron insatisfechas ante el modo como el historiador trataba la contribución de sus países: los italianos impugnaron la división propuesta por Pastor entre verdadero Renacimiento, cristiano, y falso Renacimiento, pagano, precisando que el límite es mucho más sutil y que en cada uno de los autores se podrían detectar aspectos contrapuestos; los franceses trataron de defender a Richelieu, presentándole animado de motivaciones mucho más altas de las que él le atribuye; los españoles pusieron de relieve la parte esencial que España desempeñó en la reforma católica... Recientemente ha sido puesta en tela de juicio la concepción misma de «restauración católica», tan familiar al historiador alemán: Pastor parece mostrarse sensible, sobre todo, a los problemas ético-disciplinares y no a los culturales y, reduciendo la renovación católica a un programa ascético e individual, no da ningún relieve a las relaciones de los movimientos católicos con las corrientes extracatólicas, llegando paradójicamente a las mismas conclusiones de Ranke sobre una restauración limitada a las estructuras y a la disciplina, sin una auténtica profundidad interior.

Muchas de estas observaciones pueden ser admitidas sin dificultad. No hay que maravillarse de que la historiografía más reciente haya superado varios puntos de la *Historia de los Papas desde el final de la Edad Media*, ya que cada generación aporta a la historiografía su contribución personal. Con todo la obra de Pastor sigue siendo válida en su conjunto, al menos como punto de partida insustituible para cualquier averiguación posterior y como fuente de información de altísimo valor.

2. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, Munich 1933-39, 4 vol.[3] (trad. francesa del primero, dividido en dos vol., hasta el pontificado de Gregorio XVI inclusive, Lyon-París, 1938). La obra fue concebida como una continuación de la de Pastor pero queda muy por debajo de aquella en la firmeza de la síntesis y en la amplitud de la información, entre otras cosas porque el autor no pudo consultar más que muy fragmentariamente los archivos vaticanos. A pesar de todo, en muchos puntos la obra de Schmidlin es la única síntesis

[3] Cf. la extensa reseña de P. Pirri, sobre la obra en CC 1934, III, 598-609.

actual y científica libre de prejuicios apologéticos (cf., por ejemplo, el pontificado de Pío X).

3. *Histoire de l'Eglise*, iniciada por A. Fliche y V. Martin, 25 vol., de los cuales han aparecido los vol. 1-10, 12-21 en el original francés, y, en italiano (Turín, SAIE), los vol. 1-8, 10,13, 14 p. I, 15,16,18, p. I, 20,21. La colección comenzó hace unos cuarente años y ello explica que en el transcurso de estos años haya evolucionado algo la orientación general y algunas de sus características. No todos los volúmenes tienen el mismo valor y, sobre todo los primeros, dedicados a la Iglesia primitiva, a pesar de las actualizaciones introducidas en la edición italiana, resultan un poco anticuados. Así mismo el vol. 17, sobre la Iglesia en la época del concilio de Trento, ha quedado superado con los recientes estudios de Jedin. Mejores son, en general, los volúmenes aparecidos después de 1945, que tienen ya en cuenta las nuevas orientaciones. De todas formas la historia de la Iglesia está vista a veces desde una perspectiva francesa, por lo menos en el sentido de que los episodios que se refieren a Francia están más ampliamente desarrollados. Optimos son los vol. de E. Amann sobre la época carolingia (6 y parte del 7), el de Fliche sobre la época gregoriana (8) y, sobre todo, el de Aubert, *El pontificado de Pío IX* (21 de la serie, 2.ª edic. it., Turín 1970), siendo preferible la edición italiana a la francesa tanto por la presentación cuanto por las numerosas ampliaciones. La obra de R. Aubert destaca por su fuerza sintética, por la problemática, y por su objetividad y permanecerá durante mucho tiempo como la mejor reconstrucción de aquel pontificado que vio el choque violento entre la Iglesia y el mundo moderno nacido de la Revolución Francesa.

4. H. Daniel-Rops (el verdadero nombre del autor era Jean Petitot, 1901-1965), *Histoire de l'Eglise*, pub. en 9 tomos, edic. esp. en 14 vol., Barcelona, Círculo de Amigos de la Historia, 1973. La obra contiene síntesis brillantes y retratos muy bien logrados de los principales protagonistas; tiene el mérito de detenerse largamente en la vida interna de la Iglesia y de poner muy bien de relieve los principales problemas de la historia, siendo, por ello, particularmente sugestiva su lectura. De todas formas, Daniel Rops es más un literato que un historiador. Aparte de detenerse excesivamente en la historia de Francia en perjuicio de la fisonomía universal de la Iglesia y de resultar poco proporcionada por la profusa exposición que hace del s. XVII francés, contiene cantidad de pequeños errores, juicios generales muy discutibles y no logra desprenderse, sobre todo en la última parte, de un cierto sabor apologético. Esta obra será siempre leída con fruición por parte del público y vista con severo ojo crítico por parte de los historiadores.

b) *Manuales más utilizados*

1. K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Storia della Chiesa*, Brescia 1957-62, 4 vol. (Orig. alemán: *Kirchengeschichte*, 3 tomos, Paderborn [17]1972). Nacido de la ampliación de un manual anterior, esta obra, fruto de la colaboración de muchas generaciones de historiadores, tiene un carácter fuertemente analítico proporcionando noticias seguras y detalladas sobre todos los aspectos históricos. Con todo, especialmente en los volúmenes consagrados a la historia moderna, no ofrece una síntesis clara y carece de una verdadera problemática. Muchas páginas son absolutamente insuficientes (Modernismo, cuestión romana, *Sillabus...)*.

2. J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtliger Betrachtung*. Münster 1932, ed. 21, muy revisada y ampliada, Münster 1962. Trad. española: *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1962. Nueva ed., según la última alemana, 2 tomos, Madrid 1974. Lortz se mueve en una línea opuesta a la de Bihlmeyer-Tüchle; se limita a recordar los datos esenciales de los acontecimientos y se entretiene ampliamente en los fenómenos de tipo espiritual, en la problemática y en sus protagonistas, de los que suele ofrecer perfiles muy agudos. Su lectura presupone ya amplios conocimientos y a veces no resulta muy fácil, pero no se puede dudar de su importancia y de su enorme utilidad para quienes deseen un conocimiento sólido de la postura de la Iglesia en el mundo que la circundó a lo largo de los siglos.

3. B. Llorca-R. García Villoslada-F. J. Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid 1960-63, 4 vol. (4). El valor de los volúmenes varía mucho. Son muy buenos, por la riqueza de detalles tomados siempre de las mejores fuentes, por la amplitud de la bibliografía y por la viveza de la narración, las partes debidas al P. Villoslada (vol. 2, la primera parte del 3, y amplios capítulos del 4) aunque cabría disentir de algunas de sus valoraciones. Inferiores resultan las elaboradas por Llorca y Montalbán. La obra resultó perjudicada con la muerte de algunos colaboradores que hubieron de ser sustituidos por otros.

4. *Handbuch der Kirchengeschichte*, dirigido por H. Jedin, 6 vol., Friburgo de Br. 1962ss. (Se publica la traducción española paralelamente a la edición alemana. *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona 1969ss).

No se trata de una obra de divulgación, sino de un manual científico a nivel universitario, que pretende tener al día a los estudiosos sobre los últimos resultados de las investigaciones históricas, con una bibliografía sobria, pero muy sustanciosa y dando importancia especial para los temas de la historia interna de la Iglesia. La exposición es densa, pero fluida y a veces brillante.

5. *Nueva Historia de la Iglesia*, dirigida por L. J. Rogier, R. Aubert y D. Knowles, 5 vol., Ediciones Cristiandad, Madrid 1964-1974. Tomo I: *Desde los orígenes a San Gregorio Magno* (s.I-VI), por J. Daniélou y H. Marrou; II: *La Iglesia en la Edad Media* (600-1500), por D. Knowles, D. Obolensky y C. A. Bouman; III: *Reforma y Contrarreforma* (1500-1750), por H. Tüchle, C. A. Bouman y J. Le Brun; IV: *La Iglesia en la época de la Ilustración, de las Revoluciones y Restauraciones* (1715-1848), por L. J. Rogier y G. Berthier de Sauvigny; V: *La Iglesia en el mundo liberal y moderno* (1848-1973), por R. Aubert y L. J. Rogier.

A diferencia del manual precedente, esta obra pretende tener un tono de alta divulgación orientada especialmente a los que, sin ser especialistas, quieran conocer la historia de la Iglesia y sus problemas. En general la obra se ajusta a las ideas que R. Aubert expone en la introducción al volumen I: espíritu ecuménico, exclusión de cualquier tipo de apología, ensanchamiento en la exposición de los límites tradicionales de espacio (superando el cuadrilátero Nápoles-Cádiz-Bruselas-Viena). Esta es la razón por la que se detiene en la historia de las Iglesias orientales, tiene magníficos capítulos sobre la Iglesia en los Estados Unidos, sobre la diáspora europea y sobre Inglaterra, abriendo horizontes y perspectivas en general muy interesantes. Con todo no le han faltado criticas: en el vol. I se advierte cierta desproporción en el desarrollo reservado a cada uno de los temas; en el III parece excesiva la importancia otorgada a Francia y Alemania con perjuicio de España (olvidando algunos graves problemas planteados por la contribución española a la Contrarreforma); en el IV, la exposición de la Restauración minimiza la contribución italiana y, en general, el período postridentino está presentado con tonos acusadamente negativos. Algunas críticas no son consistentes y hay que subrayar el esfuerzo realizado para ensanchar el cuadro tradicional y el éxito fundamental de la obra. En la traducción española se han subsanado las lagunas relacionadas con este país, añadiendo amplios capítulos en los tomos II, IV y V.

c) *Algunas síntesis*

1. L. P. Hughes, *A History of the Catholic Church*, Londres 1934-47, 3 vol. (lo mejor es la parte que trata de la Reforma en Inglaterra; en general, sigue puntos de vista ingleses).

2. G. de Plinval-R. Pittet, *Histoire illustrée de l'Eglise*, París 1947-48, 2 vol. Obra de colaboración; la parte mejor la forman los capítulos dedicados a la vida interna de la Iglesia en los siglos XIX y XX. El resto, superficial, aunque brillante.

3. L. Hertling, *Geschichte der Katholischen Kirche*, Berlín 1949 (tr. española *Historia de la Iglesia* [Barcelona 1964]). Exposición deliberadamente simple y lineal, de agradable lectura para los no especialistas y poco amigos de problemas. Lo

mejor es la parte relativa a la Iglesia antigua y discutibles las otras por su enfoque y por los juicios que se hacen, si bien es verdad que casi en cada página se encuentran observaciones del mejor sentido, que desbaratan muchos lugares comunes. En general el autor exagera la influencia de los personajes, minusvalorando la aportación del ambiente histórico y de sus condicionamientos.

4. P. Brezzi, *Breve Storia del Cristianesimo*, Napoles [2]1957 (síntesis muy rápida; buena la parte que trata del Medievo).

5. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Friburgo de Br. 1969 (trad. italiana: *Breve Storia della Chiesa Cattolica*, Brescia 1970). Síntesis divulgadora, pero muy segura, que denota la mano de un experto. Aunque prescinde de toda indicación bibliográfica y de notas, y a pesar de la dificultad evidente de resumir en 476 páginas veinte siglos, el autor consigue dibujar un cuadro suficientemente completo. Las páginas 435-476 están dedicadas a la historia de los últimos cincuenta años y ofrecen notables sugerencias. El planteamiento general es más bien diferente del que tratan de ofrecer estas páginas.

d) *Sugerencias para un estudio personal*

1. El concepto de «historia de la Iglesia»: cf. la introducción de R. Aubert al vol. I de *Nueva Historia de la Iglesia*, págs. 20-37, y la introducción de H. Jedin al vol. I del *Handbuch für Kirchengeschichte*. Friburgo de Br. 1962 y los artículos del mismo autor recogidos ahora en el volumen *Kirche des Glaubens-Kirche der Geschichte*, Friburgo de Br. 1966, I, p.13-48 *(Gewissenserforschung eines Historikers* [tr. italiana *Esame di coscienza di uno storico*, en «Quaderni di Roma», 1 (1947) págs. 206-217] *Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers; Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?)* y la conferencia que desarrolla conceptos análogos, *La storia della Chiesa é teologia e storia*, Milán 1968. A la concepción de Jedin se opone la de Lortz (cf. «Theologische Revue» 47 [1951] col. 157-170), más pragmatista.

2. ¿Dentro de qué límites y de qué modo es posible una historia eclesiástica, sobre todo, escrita por católicos? *A pari:* ¿es posible la historia de una Orden religiosa realizada por un miembro de la Orden (y por la misma razón: la historia de una nación escrita por un ciudadano de esa nación)? Cf. el discurso de Pío XII al X Congreso de las Ciencias Históricas (7-IX-1955) y su observación: objetividad = libertad de consideraciones subjetivas, no de presupuestos. Cf. sobre este tema I. Marrou, *De la connaisence historique*, Paris [4]1959 (tr. it. Bolonia 1962); V. Melchiorre, *Il sapere storico* (Brescia 1963); *L'histoire et l'historien* (Recherches et débats, junio 1964).

[4] Cf. D. Gutiérrez, *Observaciones a una historia de la Iglesia en la edad nueva*, en «La ciudad de Dios» 174 (1961) 728-767.

LA IGLESIA EN LA EPOCA DE LA REFORMA

I

MOTIVOS DE LA INSURRECCION PROTESTANTE

TESIS EN TORNO A LAS CAUSAS DEL ENFRENTAMIENTO PROTESTANTE

No concuerdan los historiadores modernos a la hora de detectar las causas de la revolución protestante [1]. Podemos distinguir:

Tesis tradicional. Durante siglos enteros, católicos y protestantes, independientemente los unos de los otros, han venido repitiendo que la llamada Reforma surgió debido a los abusos y desórdenes tan generalizados por entonces en la Iglesia y, sobre todo, dentro de la Curia romana. Esta tesis se ha hecho clásica, por así decirlo, en la historiografía. Las culpas de la Iglesia fueron humildemente confesadas ya desde los primeros tiempos de Adriano VI en sus instrucciones al nuncio en Alemania, Chieregati: «Se impone la reforma de la Curia, de la cual derivan, probablemente, todos estos males, para que así como de ella ha arrancado la corrupción de todos sus súbditos, así de ella parta también y se difunda la salud y la reforma de todos». Repiten las mismas ideas los autores del plan de reforma presentado a Pablo III en 1537 y varios padres del concilio de Trento, desde el cardenal Madruzzo en su discurso del 22 de enero de 1546 («ésta ha sido para nuestros adversarios la primera causa de su escisión») al cardenal Lorena a su llegada a Trento en la tercera etapa del concilio, el 23 de noviembre de 1562: «¡Por nuestra culpa ha estallado esta tempestad!» [2] Desde

[1] Seguimos de cerca la exposición de R. García Villoslada, *Raíces históricas del Luteranismo* (Madrid 1969). Cf. también *Reformation*, en LThK y, por parte protestante, *Reformation*, en *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart* (Tubinga [3]1966) V, pp. 858-73; H, pp. 3-10.

[2] Las palabras de Adriano VI, en Rainaldi, *Annales Ecclesiastici*, a. 1522, n. 65-71 (M, I, 791). Nótese, sin embargo, que el Papa hace responsable a la Curia de la corrupción de la Iglesia, no de la revolución protestante *(malum hoc = corruptio!)*. Para el plan de reforma de 1537, cf. (M, I, 815) Mansi,

entonces esta tesis ha sido repetida hasta la saciedad, en el siglo XVII por Bossuet, en el XIX por el historiador inglés Lord Acton («la masa de los cristianos quería mejorar por medio de la reforma el nivel del clero: se les hacía insoportable la administración de los sacramentos por manos sacrílegas, no podían tolerar que sus hijas se confesasen con sacerdotes incontinentes...») [3] y vuelve a aflorar hoy dentro del actual clima ecuménico [4].

Pero ya desde principios de siglo esta concepción empezó a ser severamente criticada: Imbart de la Tour, católico, observaba en 1905 que también otras épocas han conocido graves abusos sin que por ello se llegase a un enfrentamiento con Roma. En 1916 el historiador protestante Georg von Below negaba ca-

SS. Conciliorum collectio, 35, pp. 347-56. Para las otras declaraciones de los padres tridentinos, cf. *Concilii Tridentini Acta*, edición Görresgesellschaft, IV, pp. 549-50 (Reginaldo Pole, 7-I-1546); I, p. 222 (Madruzzo); IX, p. 164 (card. Lorena; VII, p. 90; VIII, p. 361... Conviene no obstante observar que en general y a excepción de Madruzzo los oradores no pretendían indicar las causas inmediatas de la Reforma, sino recordar únicamente que en definitiva todo era un castigo divino por los pecados de los hombres: se trataba, por tanto, de un juicio metahistórico. El juicio de Madruzzo, por el contrario, por ser precisamente de carácter histórico, suscitó inmediatamente algunas reacciones en contra, por ejemplo, por parte del cardenal Campeggi, el 18-I-1546.—Cf. Vaticano II, Dec. sobre el Ecumenismo, 3 («comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión de la Iglesia católica, a veces no sin culpa de hombres de una y otra parte»), n. 7 («también a propósito de los pecados contra la humanidad vale el testimonio de san Juan: "Si aseguramos no tener pecado... Su palabra no habita en nosotros". Por ello en humilde oración pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados a la vez que perdonamos a nuestros deudores»). Cf. también Erasmo, carta del 10-X-1525: *Quis fuerit hujus primi mali fons dicam pro mea quidem sententia, sacerdotum quorumdam palam impia vita, theologorum quorumdam supercilium, huic tempestati locum fecit.*

[3] J. Acton, *Lectures on Modern History* (Londres 1930) p. 80.

[4] Así en H. Küng, *La Chiesa al Concilio*, tr. it. (Turín 1964) página 210: Lutero hubiera querido reformar la Iglesia de sus abusos; la inercia y la oposición del episcopado le obligaron, si quería ser eficaz, a salir de la Iglesia.

tegóricamente que Lutero fuese hijo de un convento corrompido y se preguntaba por qué no surgió la Reforma en Italia donde la situación moral y religiosa no era mejor que la de Alemania. Más recientemente un valdense italiano, Miegge, planteaba el problema de cómo una Iglesia en plena decadencia pudo producir un movimiento tan vital y poderoso [5]. Se puede decir que hoy católicos y protestantes están de acuerdo en rechazar esta tesis, bien se trate, con mayor o menor fundamento, de corregir o difuminar el cuadro tradicional de la corrupción moral de la cristiandad en el siglo XVI, bien sea que, con mayor o menor rigor científico, se trate de investigar, basándose en los propios testimonios de los protagonistas de la Reforma, cuáles fueron los objetivos que se proponían y los motivos por los que se dejaron influir. Y la verdad es que numerosos textos nos los presentan empeñados no ya en desarraigar los males morales y en mejorar la disciplina deteriorada, sino en extirpar todo lo que les parecía superstición. A este propósito se ha recordado cómo Guillaume Farel, encabezando una banda armada, asaltaba las iglesias y no para castigar la inmoralidad de los párrocos, sino para arrancarles de las manos la hostia consagrada y acabar así con la fe en la presencia real. Son muchas las declaraciones de Lutero que parecen refutar de plano la tesis tradicional: «Nuestra vida es tan mala como la de los papistas, pero nosotros no les condenamos por su vida práctica. El problema es muy otro: es el de si enseñan la verdad». «Aunque el Papa fuese santo como san Pedro, no dejaría de ser para nosotros un impío». El verdadero pecado de los sacerdotes es el de traicio-

[5] P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme* (París 1909). G. Von Below, *Die Ursachen der Reformation*, en «Historische Zeitschrift» 116 (1916) 377-458, espec. p. 389. J. Miegge, *Lutero* (Torre Pellice 1946) pp. 242. Cf. también G. Ritter, *La riforma e la sua azione mondiale*, tr. it. (Florencia 1963) spec. pp. 36-54, *Le cause spirituali della Riforma:* «Fue, en último análisis, una exigencia particularmente religiosa la que dio impulso a la crisis».

nar la verdad, declaraba en 1512 cuando todavía era católico. Y en 1520, en su opúsculo *A la nobleza cristiana de la nación germana*, el reformador subraya entre los abusos que hay que corregir la distinción entre sacerdocio y laicado, el magisterio supremo del pontífice, su derecho de convocar concilios. «No impugno las inmoralidades ni los abusos, sino la sustancia y la doctrina del papado» [6].

Según los protestantes, pues, los reformadores pretendieron revitalizar el sentido genuino y auténtico del cristianismo del que la Iglesia romana se había alejado ya desde hacía tiempo. Podrían añadirse otros textos a los ya citados. Todos demuestran que mientras que Lutero nunca quiso de palabra separarse de la Iglesia, lo que pretendió en realidad fue una transformación, un rechazo de algunos puntos esenciales de la doctrina católica, como el primado, la justificación entendida en el sentido tradicional, el sacrificio de la misa, etc. No se trataba, por consiguiente, de una reforma moral o administrativa.

Un escritor francés no católico, L. Febvre, en un estudio publicado en 1929 y ampliamente difundido en 1957, de acuerdo con católicos y protestantes en desechar la tesis tradicional propuso una nueva explicación subrayando especialmente los *factores psicológicos*. En el siglo XVI se había extendido el deseo de una religiosidad nueva, tan apartada de las supersticiones populares como de las arideces de los doctores escolásticos, purificada de cualquier hipocresía, ansiosa de una certidumbre que garantizase la paz interior. La renovación religiosa que se advertía en Francia y Alemania a finales del siglo XV (devoción a la Pasión, divulgación de los libros de piedad...) no apagaba estas pretensiones que apuntaban a dos cosas principalmente: por una parte, el conocimiento directo

[6] El episodio de Farel, en L. Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle* (París 1957) p. 22. Las declaraciones de Lutero, en WA, *Tischreden*, I, p. 294, III, p. 408, V, p. 654; *Sermo praescriptus praeposito in Litzka*, 1512, en WA, *Werke*, I, p. 12.

e inmediato de la palabra de Dios, sin intermediarios humanos (lo que suponía la traducción de la Escritura a la lengua vulgar) y por otra el consuelo de sentirse y saberse realmente perdonados por Dios, cosa que no parecía garantizar del todo la confesión oral, ya sea por la imposibilidad de asegurar del todo las dudas sobre la validez de la confesión hecha o por la eventualidad de una muerte repentina sin poder realizarla. Esta garantía podía obtenerse, por el contrario, mediante la doctrina de la justificación por la fe [7].

Otros historiadores (G. Ritter, L. Cristiani, J. Lortz, R. G. Villoslada...) [8], si bien subraya cada cual uno u otro aspecto, están de acuerdo en reconocer el influjo determinante de varios elementos. Hay que recordar antes que nada las *causas religiosas* (la tendencia antipapal nacida de la pérdida del prestigio del Papa desde principios del siglo XIV, el falso misticismo, la decadencia de la Escolástica, la situación psicológica de Alemania). No hay que infravalorar las causas políticas (la creciente oposición a Roma y, a la vez, el centralismo de los Ausburgos), ni las sociales (el fermento de las masas alemanas, dispuestas a una revolución que mejorase su suerte). Villoslada subraya vigorosamente el influjo personal de Lutero con su talante complejo y su religiosidad terrible y grandiosa, que suscitaba una fuerte impresión en el ánimo de los que le escuchaban. La relación entre Renacimiento e insurrección protestante sigue siendo todavía objeto de vivas discusiones.

[7] L. Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle* (París 1957) spec. pp. 3-70.

[8] L. Cristiani, *Les causes de la Réforme*, en «Revue d'histoire de l'Eglise de France» 21 (1935) 323-54; J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (Friburgo de Br. 1939-40), 2 vol. spec. c. I, *Von den Ursachen der Réformation*. (Trad. española *Historia de la Reforma* [Madrid 1963]). Lortz tiende a dar mayor relieve a la corrupción eclesiastica, en contraste con Imbart de la Tour. G. Ritter, *Die Weltwirkung der Reformation* (Munich 1959) espec. pp. 32-46. R. G. Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo* (Madrid 1969). Cf. también manuales recientes: F M, 15, pp. 79-80; H, pp. 3-10; L, II, pp. 92-98; NHE, p. 20.

Tesis marxista. Lutero no fue un auténtico teólogo ni siquiera un hombre dotado de sentimientos religiosos profundos, sino un agitador popular, el hijo de un labriego que compartía las aspiraciones de su gente oprimida por la burguesía latifundista y que supo guiarlos eficazmente a la revolución. La Reforma protestante no es más que el disfraz religioso de la crisis económico-social común a la Europa de la mitad del siglo XVI. Esta concepción fue expuesta y defendida por Engels, por su colaborador K. Kautski, por C. Barbagallo y por historiadores rusos recientes [9]. En realidad resulta difícil explicar cumplidamente un fenómeno espiritual y religioso de resonancia tan universal como el luteranismo acudiendo únicamente a factores económicos, que a lo sumo pueden ser considerados como una coyuntura, un elemento que facilitó la rápida expansión de un movimiento nacido por muy otras razones. No conviene olvidar que la transformación económica de Europa es, por lo menos en parte, contemporánea e incluso posterior a la revolución iniciada por Lutero. Tampoco hay que infravalorar las ideas místicas y espiritualistas de los jefes de las sublevaciones de los campesinos del 1524 al 1525, ni la actitud decididamente contrarrevolucionaria mantenida por Lutero en aquella ocasión tras un primer momento de duda en el que se mostró favorable a las aspiraciones de los insurrectos.

[9] Cf. p. e. K. Kautski, *Die Gesichichte des Sozialismus,* I. *Die Vorlaüfer des neueren Sozialismus* (Stuttgart 1895) p. 247; C. Barbagallo, *Storia Universale,* IV, *L'età della Rinascenza e della Riforma* (Turín 1936) pp. XII, 336-47; M. M. Smirin, *Die Volksreformation des Thomas Müntzers und der grosse Baurkrieg,* Berlín 1956 (trad. del ruso). Cf. también la evolución experimentada por H. Hauser, que en 1909 *(Études sur la Réforme française,* París 1909) subrayaba el carácter social de la revolución protestante en Francia y Alemania y que más tarde *(La naissance du Protestantisme* [París 1940]) reconoció explícitamente su carácter esencialmente religioso recordando, con todo, que el hombre concreto vive y actúa siempre bajo el influjo de estímulos diversos y complejos.

I. MOTIVOS RELIGIOSOS

DECADENCIA DEL PRESTIGIO PAPAL POR LOS ACONTECIMIENTOS DE LOS SIGLOS XIII Y XIV. PANORAMA DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESTE PERIODO

1. *Lucha y derrota de Bonifacio VIII* [1]

El conflicto entre Bonifacio VIII y el rey de Francia, Felipe el Hermoso, nació esencialmente de la mentalidad antitética de los dos protagonistas. El Papa, penetrando por temperamento y por formación de espíritu jurídico, era tremendamente firme e inflexible en sus decisiones y prestaba muy poca atención a las circunstancias históricas concretas que tan mal encajaban en los principios teóricos en los que él se inspiraba. Remedando a Inocencio III y a otros pontífices medievales a los que varios soberanos europeos ha-

[1] Para una bibliografía más amplia cf. BAC, III, p. 1060, H, III/2, pp. 339-42. Entre las obras menos recientes, pero muy útiles aún, cf. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen* (Münster 1902, Roma ²1964). Más reciente J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat aú temps de Philippe le Bel* (Lovaina 1926); T. S. R. Boase, *Boniface VIII* (Londres 1933), la mejor biografía publicada hasta ahora; C. Digard, *Philippe le Bel et le Saint Siège*, 2 vol. (París 1936). Sobre el pensamiento político de Bonifacio VIII cf. también los estudios más recientes de G. Pilati, *Bonifacio VIII e il potere indiretto*, en «Antonianum» 8 (1933) 329-354; de R. G. Villoslada en BAC, III, 1096-1098; de M.-D. Chenu, *Unam Sanctam*, en LThK, 10, 462. Una síntesis excelente de toda la historiografía francesa es la de F. Bock, *Bonifacio VIII nella strioriografia francese*, en RSCI 6 (1952) 248-259; otra síntesis muy sugestiva es la de E. Dupré, que aparecerá dentro de poco en «Memorie de la Societá di storia patria per il Lazio inferiore». Sobre el pensamiento político medieval en general, del que Bonifacio VIII constituye, sin duda, si no la conclusión sí una fase extremamente significativa, cf. R. W.-A. J. Carlyle, *A History of Medieval political theory in the West*, 6 vol. (Edimburgo-Londres 1903-36; tr. ital. 4 vol., Bari 1956); A. Passerin d'Entreves, *La filosofia politica del Medioevo* (Turín 1934); H. X. Arquillère, *L'augustinisme politique* (París 1934). El texto de la *Unam Sanctam*, en DS, 870-875 (incompleto), EM, pp. 122-124, LG, nn. 491-497, M, I, pp. 458-461. La *Clericis laicos*, en LG, nn. 480-485, M, I, pp. 456-457.

bían enfeudado sus propios reinos, pretendía Bonifacio ejercer sobre todos los reinos católicos una alta y soberana autoridad, sin caer en la cuenta de que lo que había sido posible en tiempos de Inocencio III, a principios del siglo XIII, ya no lo era un siglo después. Por su parte, Felipe el Hermoso, muy superior a su rival en el terreno de lo práctico y dispuesto a servirse sin escrúpulos de cualquier medio que le resultase útil, apoyaba su concepción de la autoridad del rey en los principios del derecho romano que desde hacía unos decenios venían siendo estudiados con renovado vigor en las Universidades medievales: *quod principi placuit, legis habet vigorem; rex in suo regno est imperator.* El soberano en su territorio es independiente de cualquier autoridad sea imperial o pontificia. Felipe no habría reconocido nunca una autoridad de Bonifacio VIII en el reino de Francia que no fuese exclusivamente espiritual y no habría tolerado jamás intromisiones del Papa en la política. En este contexto no podía tardar en llegar una ocasión que motivase la lucha. Felipe, para hacer frente a las necesidades de la guerra contra Inglaterra, impuso al clero tributos extraordinarios. El Papa con la bula *Clericis laicos* (1296) prohibió el pago de tasas sobre los beneficios eclesiásticos sin el permiso de la Santa Sede. La reacción del Rey de Francia fue inmediata y habilísima: evitando las discusiones directas sobre el tema, prohibió la salida de dinero al extranjero.

El flujo de limosnas de Francia, que alimentaba el tesoro pontificio, quedaba así cortado y Bonifacio se veía privado de sus principales recursos. El Papa salvó las formas, pero tuvo que plegarse permitiendo que el clero ofreciese espontáneamente al Rey regalos en dinero y que éste invitase a los sacerdotes a colaborar con las necesidades del reino. La lucha—interrumpida por un breve período durante el cual la canonización de Luis IX pareció hermanar a las dos potencias—se recrudeció en seguida con motivo de la detención de un obispo francés a quien Bonifacio había

designado muy inoportunamente su nuncio en París, siendo así que conocía sus sentimientos hostiles hacia el Rey. El Papa deploró enérgicamente en la bula *Ausculta fili* (1301) los abusos cometidos por el Rey contra la Iglesia en Francia y convocó un concilio que se reuniría en Roma al año siguiente. El Rey impidió la difusión del documento en sus Estados y difundió, por el contrario, una bula apócrifa, atribuida a Bonifacio VIII, en la que éste reivindicaba para el papado los más amplios derechos en el campo político. Las evidentes exageraciones de este texto malquistaron a los franceses con el Papa. En tal situación pudo Felipe reunir con plena seguridad los Estados generales en abril de 1302, renovando con unanimidad de consentimiento las viejas acusaciones contra el Papa. En Roma, Bonifacio, tras el solemne consistorio de junio de 1302, en el que ratificó sus posiciones intransigentes, promulgó en noviembre del mismo año la bula *Unam sanctam*, en la que después de recordar la unidad de la Iglesia bajo una única cabeza y la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse, subrayaba, recurriendo al clásico símbolo medieval de las dos espadas, la subordinación del poder civil al espiritual, llamado a dirigir y a juzgar al primero, y concluía con la definición: *Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, deffinimus omnino esse de necessitate salutis.*

Si bien todos concuerdan en que sólo esta última frase contiene una definición dogmática, en el sentido estricto del término, de una sumisión ceñida al campo espiritual, sigue abierta aún la discusión sobre la interpretación exacta de las frases precedentes. ¿Defendía Bonifacio el poder indirecto o la derivación directa de la autoridad imperial de la del Papa? Bien poco prueban las diversas imágenes utilizadas en el documento, cuyo significado ha experimentado una fuerte evolución de san Bernardo en adelante. Con todo, y a pesar de ciertas afirmaciones de Bonifacio en el consistorio de junio de 1302 (que de hecho no explica-

ban de qué modo los dos poderes, aun siendo distintos, derivan de Dios), parece más probable, teniendo en cuenta además otras declaraciones hechas por el Papa al emperador Alberto de Ausburgo y al duque de Sajonia, que lo que él defendía era el poder directo. Hemos aludido apenas al problema porque, a pesar de su importancia, sólo entra tangencialmente en nuestro panorama.

La lucha se recrudeció aún más: en junio de 1303, en una asamblea de notables de París, fue acusado Bonifacio de simonía y herejía y fue citado para que se defendiese ante un concilio ecuménico que se celebraría expresamente. El Papa refutó las acusaciones en un consistorio y en una bula, y preparó otra bula, *Super Petri solio*, en la que excomulgaba y deponía al Rey de Francia. Pero el día antes de la publicación del documento, el 7 de septiembre de 1303, los esbirros del Rey, entre los que se encontraban viejos enemigos del Papa como Nogaret y Sciarra Colonna, que habían llegado a Italia bien provistos de dinero para apoderarse de Bonifacio y llevárselo a Francia para que se justificase ante el Rey, invadieron Anagni, donde residía el pontífice, ocuparon la ciudad e hicieron prisionero al Papa, que les aguardó noblemente revestido de sus ornamentos pontificales para que destacase más la gravedad de la injuria [2].

El golpe, no obstante, había sido mal calculado. Había sido fácil que un pequeño grupo, decidido a todo, se apoderase del Papa, pero no resultaba tan sencillo llevárselo a Francia. Los conjurados, indecisos, perdieron mucho tiempo, quizá porque era materialmente imposible trasladar de inmediato a Bonifacio VIII a Francia. Tres días más tarde el pueblo se sublevó y liberó a su soberano, que pudo trasladarse a Roma estrechamente tutelado por una facción romana, pero moral y físicamente conmocionado, murió un mes más tarde, el 11 de octubre de 1303.

Es difícil exagerar la importancia de este episodio,

[2] Cf. Dante, *Divina Comedia*, Purgatorio XX, 84-90.

que puede ser considerado, juntamente con la muerte del emperador Enrique VII («l'alto Arrigo», de Dante) en Buonconvento en el 1313, como el fin de la Edad Media. No sólo se acaba la autoridad política efectiva del papado, que durante los siglos pasados había intentado, y no sin éxito, alzarse como supremo moderador de las contiendas políticas y había sido reconocido por varios Estados europeos como alto soberano feudal, sino que se encamina rápidamente a su ocaso aquella concepción que subordinaba la política a la moral y que a través de la estrecha colaboración entre los dos poderes, religioso y civil, aspiraba a la construcción de una civilización basada en la fe cristiana. En el terreno más estrictamente religioso, aunque el papado no entraba definitivamente en crisis, recibía una ruda sacudida en su prestigio como suprema autoridad de la Iglesia, y tanto más grave cuanto que nunca había recibido semejante afrenta como la que ahora le infligía al Sumo Pontífice un soberano católico, que no sólo quedaba prácticamente impune, sino que se aseguraba además un control casi absoluto sobre el papado. A las afirmaciones exasperadas de la autoridad pontificia, pronunciadas por el cardenal Mateo d'Acquasparta en el consistorio de junio de 1302, respondía una realidad amargamente bien diversa: el Papa humillado, la unidad cristiana medieval definitivamente rota, la colaboración entre los dos poderes interrumpida, la vida pública encaminada ya hacia la laicización y la secularización.

2. *El destierro de Avignon* [3]

Tras el breve pontificado de Benedicto XI, que trató de defender como pudo la memoria de Bonifacio VIII, lacerada por todo género de acusaciones

[3] Sobre los papas de Avignon cf. H III/2, pp. 365-366. La obra clásica es la de G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, 1305-1308 (París 1965). El autor sostiene que fue inevitable la permanencia en Avignon y, en general, se muestra hasta demasiado favorable a los pontífices de este período. Mollat por su cuenta y en

procedentes de Francia, en Perugia y después de once meses de cónclave [4] fue elegido en 1305 el arzobispo de Burdeos, Bertrand de Got, que no era cardenal y que en el conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso había mantenido cierta neutralidad. Tomó el nombre de Clemente V. Ni siquiera bajó a Italia y en 1309 se dirigió a Avignon donde su sucesor se instaló definitivamente. Desde este año hasta 1377 los Papas permanecieron en esta ciudad donde Benedicto XII edificó un suntuoso palacio para que fuese digna morada de los pontífices. Clemente VI compró el territorio de Avignon a la reina Juana de Nápoles para que, por lo menos formalmente, residiesen los Papas en territorio propio. Urbano V, recogiendo los frutos de la labor restauradora del cardenal Gil de Albornoz, que había restablecido cierto orden en el Estado de la Iglesia, volvió a Roma y allí permaneció por espacio de tres años, de 1367 a 1370, pero la inestabilidad política y la inseguridad de la península le animaron a volver a Avignon. Por fin, su sucesor Gregorio XI, movido por las súplicas de Catalina de Siena, por las necesidades objetivas de la Iglesia y de

colaboración ha editado también varios volúmenes de documentos sobre los papas de Avignon (de tener en cuenta S. Baluze-G. Mollat, *Vitae paparum avenoniensium*, 4. vol., París 1914-18). De entre las demás obras recordamos E. Kraack, *Rom oder Avignon* (Marburgo 1929); A. Alessandrini, *Il ritorno dei Papi da Avignone e S. Caterina da Siena*, en «Arch. Soc. Rom. St. Patria» 56-57 (1933-34) 1-131; E. Dupré Theseider, *I papi d'Avignone e la questione romana* (Florencia 1939); B. Guillemain, *Punti di vista sul Papato avignonese*, en «Archiv. St. Ita.» CXI (1953) 191-206; E. Dupré Theseider, *Problemi del papato avignonese* (Bolonia 1961).

[4] Característico de este período es la larga duración de los cónclaves, debida esencialmente en el siglo XIII a las disensiones entre las grandes familias romanas, Orsini y Colonna, que trataban de mantener su control sobre el Papa. En el XIV hay que explicarlo más bien por las escisiones en el seno del colegio cardenalicio, dividido en varias corrientes, favorables u hostiles a Francia. Los cónclaves más largos fueron los de la elección de Gregorio X en Viterbo, 1268-71 (34 meses); de Celestino V en Perugia, 1292-94 (26 meses); de Clemente V, 1304-1305 (11 meses); y de Juan XXII, 1314-16 (28 meses).

su Estado, por el estallido de la guerra entre Francia e Inglaterra, que hacía muy poco segura su permanencia en Francia, en 1377 trasladó definitivamente la sede pontificia a Roma.

Señalemos brevemente tres aspectos de este período.

Antes que nada, los Papas, a pesar de ser jurídicamente libres e independientes, de hecho padecen plenamente el influjo de la monarquía francesa. Se ha dicho con cierta exageración, pero con gran fundamento, que los Papas se habían convertido en capellanes del Rey de Francia. Los siete pontífices de estos años son todos franceses; la mayoría de los cardenales es también francesa (en estos setenta años fueron creados 113 cardenales franceses, 15 españoles, 13 italianos, tres ingleses y un saboyano). Sobre todo, Clemente V se mostró sumiso a Felipe el Hermoso rehabilitando a los enemigos de Bonifacio VIII, revocando la validez de la bula *Unam sanctam* en territorio francés y llegando a incoar incluso un proceso contra Bonifacio, que pudo cerrar más tarde, pero sólo al precio de sacrificar la orden de los Templarios en aras de la avidez del monarca. Aunque el resto de los Papas no se mostraron tan serviles, les faltó plena libertad de acción y su misma permanencia en Francia contribuyó a la difusión de la impresión generalizada de que el pontificado estaba en manos de Francia, convertido en instrumento de los ambiciosos planes de la monarquía francesa; situación tanto más grave cuanto que por el mismo período se iban afirmando cada vez más el nacionalismo, desembocando la hostilidad entre Francia e Inglaterra en la llamada Guerra de los Cien Años (1339-1453). Los intentos de Mollat por atenuar la influencia francesa sobre el papado, por justificar a los Papas de Avignon y por acentuar los aspectos positivos de su actuación, no resultan en absoluto convincentes. No sólo los italianos, sino también los alemanes y los ingleses protestaban por la pérdida del carácter universalista del papado, que contribuyó ciertamente a disminuir su auto-

ridad, preparando el camino a las graves crisis que iban a estallar poco después.

Por otra parte, si Clemente V se puso casi por completo en manos de Felipe el Hermoso, su sucesor Juan XXII (¡elegido a los setenta y dos años y fallecido a los noventa!) cometió el error igualmente grave de iniciar un enfrentamiento continuo, áspero, inútil y absolutamente negativo con el emperador Luis de Baviera. En la lucha entre los dos candidatos a la corona imperial, Luis de Baviera y Federico de Ausburgo, Juan XXII se mantuvo en un primer momento neutral, sin reconocer ni al uno ni al otro, pero reivindicando a la vez para la Santa Sede el antiguo derecho a designar el candidato en el caso de una elección dudosa. Poco después, continuando impertérrito por este camino erizado de peligros, se arrogó Juan el derecho de gobernar, hasta que la cuestión no quedase resuelta, la parte del Imperio que constituía el reino de Italia y eligió como vicario suyo a Roberto de Anjou, conocido adversario de Luis. Al negarse éste a aceptar la designación, el Papa le conminó bajo amenaza de excomunión a que dejase el gobierno en el plazo de tres meses y a que fuese a Avignon a rendir cuentas de su comportamiento. Luis no sólo no obedeció, sino que pasó a la ofensiva: acusó al Papa de simonía y apeló a un concilio. Juan XXII excomulgó al Emperador y declaró a sus súbditos libres del juramento de fidelidad. El Emperador no hizo caso de la excomunión, bajó a Italia, hizo proclamar la deposición de Juan, promovió la elección de un nuevo Papa, que tomó el nombre de Nicolás V, y se hizo consagrar Emperador por él, no sin haberse hecho antes coronar por Sciarra Colonna, como representante del pueblo.

Continuó la lucha bajo los pontificados de Benedicto XII y de Clemente VI, no finalizando hasta la muerte de Luis. Durante veinte años estuvo Alemania bajo el entredicho y el Emperador y sus secuaces fueron excomulgados varias veces. Como es obvio, el

único resultado fue una pérdida alarmante de autoridad por parte del pontificado, que prodigaba excomuniones con toda largueza y más que nada por razones políticas [5]. Luis apoyó decididamente a cuantos atacaban, negaban o minimizaban por los motivos que fuesen la autoridad del Papa: Marsilio de Padua, Occam, el sector de los franciscanos que estaba en conflicto con él debido a discusiones teóricas y prácticas sobre la pobreza. En la dieta de Francfort de 1338 declaró el Emperador, confirmando una decisión tomada unas semanas antes por los príncipes electores, que la elección imperial quedaba reservada a los siete príncipes electores alemanes, excluyendo la confirmación por parte del Papa. Con esto quedaban las tesis de Inocencio III definitivamente superadas. Luis murió en 1347. El nuevo emperador, Carlos IV, fue reconocido por todos y, después de veinte años, volvió la paz.

Un tercer factor que contribuyó a aumentar la aversión a la Curia de Avignon: su fiscalismo, que Juan XXII elevó a la categoría de sistema. Las entradas de la Curia procedían fundamentalmente de estas fuentes: los censos (tributos impuestos al Estado pontificio y a los reinos vasallos de la Santa Sede, como el reino de Nápoles); las tasas pagadas por los monasterios exentos y por los obispos y otros prelados con motivo de su nombramiento y en otras ocasiones; los expolios de los prelados difuntos, es decir, sus bienes, que muchas veces pasaban al Papa; las procuraciones o contribuciones liquidadas en el mo-

[5] Cf. R. G. Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo* (Madrid 1969) p. 53, varios ejemplos de abuso de excomunión: en 1328 un patriarca (de Aquilea), cinco arzobispos, treinta obispos fueron excomulgados por razones de poca monta: *Vilescit in dies Ecclesiae auctoritas et censurarum potentia paene enervata videtur, quis redintegrabit eam?* (Dominicus de Dominichi, 1450). Cf. Pastor, II, p. 8. En algunas parroquias había excomulgadas 30, 40, 70 personas. Juan de Avila se lamentaba de que en las parroquias cada día de fiesta se anunciasen siete, ocho, nueve y diez excomuniones.

mento de la visita canónica; las tasas de la cancillería, condición previa para obtener dispensas, privilegios, gracias diversas espirituales o materiales; las añadas o frutos del primer año de todos los beneficios otorgados. El incremento del sistema fiscal va unido con la tendencia del papado a reservarse el nombramiento de muchos de los oficios diocesanos que hasta entonces habían sido elegidos por la base o designados por el obispo. Clemente IV fue el primero en reservar a finales del siglo XIII a la Santa Sede el nombramiento de los beneficios vacantes, es decir, de aquellos cuyo titular moría en la Curia. La centralización o, dicho de otra manera, la creciente intervención de Roma, fue mal vista por muchos y realmente no carecía de inconvenientes. Si podía por una parte neutralizar el nacimiento de partidos, también es cierto que impedía a los obispos gobernar libremente su diócesis; por lo demás, los cargos eran otorgados a menudo a personas que no residían en el lugar de su beneficio, sino que ejercían su función por medio de un vicario. Avignon se convirtió en la meta de muchísimas personas que sólo pretendían obtener un puesto; la Curia pontificia parecía ser la fuente de la que todos esperaban el sustento.

Algunos historiadores antiguos y modernos han tratado de calcular el montante de las rentas pontificias: Villani, basándose en testimonios de su hermano, banquero del Papa, habla de que Juan XXII dejó 18 millones de florines; Mollat rebaja las rentas a 228.000 florines anuales y la suma recogida por Juan XXII a cuatro millones y medio, consumidos con creces en la guerra de Italia. Aun reduciendo a sus límites precisos el alcance del fiscalismo, reconociendo la necesidad de una administración adecuada y de una sólida base económica y admitiendo que muchas de las críticas o son exageradas o malintencionadas, ya que fueron hechas por los amargados que no consiguieron lo que pretendían (es el caso de Petrarca), hay que reconocer que la sólida organización fiscal

creada por Juan XXII y desarrollada por sus sucesores contribuyó poderosamente a indisponer los ánimos contra la Curia y provocó innumerables opúsculos críticos que, tras desatarse en amargas acusaciones contra el papado, terminaban siempre con la misma conclusión, convertida un poco en el *delenda est Carthago* de la nueva época: ¡reforma de la Iglesia! No era fácil, dada la excitación de los ánimos, distinguir entre la reforma moral y disciplinar de la dogmático-institucional.

3. *El Cisma de Occidente* [6]

a) Elección de Urbano VI [7].

Catorce meses después de su regreso a Roma murió Gregorio XI. Los cardenales que se encontraban en

[6] Una amplia descripción de las fuentes contemporáneas en Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, VI, II, pp. 968-75 y, con más brevedad, en BAC, III, pp. 182-83 y 238. Se trata en general de obras de los protagonistas (Gerson, D'Ailly, Gelnhausen, Langenstein, V. Ferrer); escritos de Teodoro de Niem; colección de Martín de Zalba; la anónima *Chronica Caroli VI*. Añádanse las obras escritas en el siglo XVII, como los *Annales Ecclesiastici* de O. Rainaldi continuando los de Baronio, las *Vitae Paparum Avenionensium* compiladas por S. Baluze y publicadas por G. Mollat a principios de nuestro siglo, las grandes obras y colecciones sobre el concilio de Constanza de Hardt, Mansi, Finke.

Entre los estudios siguen siendo fundamentales los de H. Finke, *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils* (Paderborn 1889) y la obra de N. Valois, *La France et le grande schisme d'Occident*, 4 vol. (París 1896-1902, ed. fotostática 1967).

La bibliografía sobre el cisma de Occidente se ha visto renovada en grado notable por publicaciones recientes debidas en gran parte al 550 aniversario del concilio de Constanza, al nombre tomado por Angel Roncalli al subir al pontificado, a la convocación del nuevo concilio y a los debates sobre la colegialidad.

Sobre la elección de Urbano VI, de cuya validez o invalidez depende el juicio sobre todos los acontecimientos posteriores, cf. especialmente M. Seidlmayer, *Die Anfänge der grossen abendländischen Schismas*, en *Span. Forschungen der Görresgesellsch.* II, 5, 1940; W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism* (Lon-

Roma a su muerte eran 16, de los cuales siete limosinos, cuatro de otras regiones de Francia, cuatro italianos y un español, Pedro de Luna. Los romanos, temiendo que los cardenales—franceses en su mayoría—eligiesen un Papa favorable al regreso a Avignon, empezaron a inquietarse; el malestar creció al iniciarse el cónclave. El pueblo, congregado ante el Vaticano, repetía: «Lo queremos romano o al menos italiano...

dres 1948); H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I (Brescia 1955); O. Prerovski, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'Occidente*, en «Miscellanea della soc. romana di storia patria», XX (Roma 1960); K. A. Fink, *Zur Beurteilung des grossen abendländischen Schismas*, en «Zeitschr. für Kirchengesch.» 73 (1962) 335-343; A. Franzen, *Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils. Vom Ausbruch des Schismas bis zum Pisanum*, en *Das Konzil von Konstanz* (Friburgo de Br. 1964) pp. 3-35; cf. también la excelente exposición de R. G. Villoslada, BAC, III, pp. 183-92 y la de K. A. Fink y E. Iserloh, en H, III-2, pp. 490-588.

Sobre el cisma y en especial sobre los decretos de Constanza cf. B. Tierney, *The Foundation of the conciliar theory*, Cambridge 1955; P. de Vooght, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, en *Le concile et les conciles* (Chevetogne 1960) pp. 143-82.

Una síntesis sólo aparentemente elemental en H. Jedin, *Breve storia dei concilii* (Roma [4]1962) pp. 95-122; existe trad. española (Barcelona [2]1960); H. Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament. Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel* (Basel-Stuttgart 1963); H. Küng, *Strukturen der Kirche* (Friburgo de Br. 1963), trad. española (Barcelona 1963); *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zur seiner Geschichte* (Friburgo de Br. 1964); amplia reseña crítica de R. G. Villoslada, en AHP 3, 1965, 316-38). Una síntesis breve, pero eficaz, en A. Franzen, *El concilio de Constanza. Problemas, tareas y estado actual de la investigación sobre el concilio*, en «Concilium» 7 (1965) 31-77; J. Gill, *Konstance et Bâle-Florence* (París 1965: *Histoire des Conciles oecumeniques*, 9); W. Branmüller, *Hat das konstanzer Dekret «Haec Sancta» dogmatische Verbindlichkeit?*, en «Römische Quartalschrift» 62 (1967) cuaderno 1/2, pp. 1-17.

[7] Sobre la elección de Urbano VI tenemos muy abundantes testimonios contemporáneos que apoyan una u otra de las dos facciones. Fundamentales son el *Factum Urbani*, exposición de los acontecimientos hecha por el partido urbaniano (en *Annales ecclesiastici)* y la *Declaratio* de los cardenales contrarios a Urbano VI, del 2-VIII-1378 (en Baluze-Mollat, IV, pp. 173-184).

Romano lo queremos o a todos os mataremos». No se trataba sólo de palabras: los romanos, amotinados, irrumpieron en el palacio del cónclave y a duras penas se pudo evitar lo peor. Los cardenales, atemorizados, centraron su atención en el arzobispo de Bari, Bartolomé Prignano, italiano, pero súbdito de la reina Juana de Nápoles y bien conocido en la Curia por los cargos que había desempeñado en Roma y en Avignon. La elección, celebrada en la mañana del 8 de abril de 1378, arrojó quince votos a favor de Prignano, que fue llamado con todo secreto, ya que por no ser cardenal no tomaba parte en el cónclave. Por la tarde los cardenales decidieron repetir la votación, pero el resultado no consta con certeza. ¿Tuvo Prignano trece votos o solamente diez? Mientras tanto, el pueblo, cansado de esperar y excitado por los rumores que corrían, irrumpió en el cónclave. Algunos de los cardenales huyeron, otros presentaron al cardenal Tebaldeschi, romano, como si fuese el elegido, dando pie a una especie de tragicomedia cuando fue descubierto el engaño. Al día siguiente, 9 de abril, la elección le fue comunicada oficialmente al elegido por los doce cardenales que habían quedado en Roma y que lo anunciaron también al pueblo. Pocos días más tarde el nuevo Papa—que tomó el nombre de Urbano VI—fue coronado en San Pedro con toda regularidad. Durante varias semanas los cardenales, por lo menos en público, ni protestaron ni manifestaron dudas en torno a la validez de la elección.

b) El comienzo del Cisma.

Urbano VI empezó a comportarse en seguida de manera absolutamente destemplada, no sólo recriminando a los cardenales por su lujo, sino injuriándoles muchas veces. Para nada sirvieron los consejos de Catalina de Siena: «Dulce padre mío, haced las cosas con moderación, que el hacerlas inmoderadamente antes estropea que compone; con benevolencia y corazón tranquilo... elegid un buen grupo de carde-

nales italianos». Los cardenales franceses, irritados por las invectivas del Papa y perdidas las esperanzas de volver a Avignon, fueron alejándose poco a poco de Anagni. Desde allí y tras algunas consultas a los juristas más destacados del momento y a sus colegas italianos, trece cardenales publicaron el 2 de agosto una *declaratio* en la que daban su versión de los hechos, seguida el 9 del mismo mes de una carta al Papa y de una encíclica a los fieles de todo el mundo: la elección de Urbano VI era inválida, ya que resultó coaccionada por las presiones de la multitud [8]. Algunas semanas después, al ver que no se producían reacciones peligrosas, los cardenales franceses y tres de los italianos se reunieron en Fondi, y el 20 de septiembre eligieron como nuevo Papa al cardenal Roberto de Ginebra, primo del Rey de Francia, que tomó el nombre de Clemente VII. Tras un vano intento de conquistar Roma, se trasladó éste a Avignon.

La cristiandad quedó dividida en dos campos u obediencias: reconocían a Clemente VII Francia, Escocia, España y, en un segundo momento, también el reino de Nápoles. Permanecieron fieles a Urbano VI la Italia septentrional y central, Inglaterra, Irlanda, Bohemia, Polonia, Hungría y Alemania. Mientras que Catalina de Siena apoyaba a Urbano y llamaba demonios encarnados a los electores de Clemente VII, Vicente Ferrer reconocía al Papa de Avignon como cabeza legítima de la Iglesia y sería durante mucho tiempo su confesor.

Lo cierto es que aquella elección, que ocurrió en circunstancias tan insólitas, suscitaba y sigue susci-

[8] La *Declaratio*, en S. Baluze-G. Mollat, *Vitae Paparum Avenionensium*, IV (París 1922) pp. 173-184; la carta al papa en C. E. du Bouley, *Historia Universitatis parisiensis*, IV (París 1673) pp. 467-68; la encíclica a todos los fieles, en Baluze-Mollat, I, pp. 451-454. De la carta al Papa del 9-VIII-1378: *Nos te anathematisatum ac tamquam intrusum in papatu, nulla canonica electione praecedente, totius christianitatis invasorem... publicamus et denunciamus. Te nihilominus exhortantes... ut beati Petri sedem... liberam et vacuam omnino dimittas...*

tando muchas dudas. ¿Fue libre la votación de la mañana realizada bajo las amenazas del pueblo enfurecido o hacía nulos los votos el miedo? ¿Por qué razones volvieron los cardenales a repetir la votación por la tarde? ¿Es que consideraban inválida la primera? En este caso, ¿los votos que obtuvo Prignano en la segunda votación eran suficientes para su elección? ¿Era el segundo escrutinio, por el contrario, una simple ratificación, la publicación de un acto realizado válidamente, puesto que el miedo bajo el que actuaron los cardenales no había llegado a quitarles la libertad requerida para votar con validez jurídica? En cualquier caso, ¿no equivalía el comportamiento de los cardenales después de la elección a un reconocimiento implícito de la validez de los escrutinios? La discusión comenzó ya entonces y sigue aún hoy abierta. El P. Villoslada, con leve ironía, advierte que los historiadores se dejan llevar de un tácito nacionalismo en sus respuestas. Los italianos, en efecto, defienden unánimemente a Urbano VI como legítimo Papa, mientras que los franceses ponen en duda su validez. Los alemanes están por Urbano VI. También los autores recientes se dividen: mientras que Villoslada, basándose sobre todo en el consentimiento posterior de los cardenales, reconoce como legítimo a Urbano VI, otros estudiosos contemporáneos, como Seidlmayer, Prerovsky, Fink y Franzen, han impugnado de nuevo la validez de la elección, subrayando la gravedad del miedo experimentado por los cardenales, según se desprende de las fuentes, puntualizando que el consentimiento posterior no fue ni unánime ni continuo y apelando, una vez más, a las dudas que surgieron ya entonces en torno a la plenitud de facultades mentales de un hombre cuyo comportamiento fue tan irregular y tan carente de buen sentido [9]. ¿Tiene la Iglesia derecho a declarar depues-

[9] *Habebant ipsum tanquam fatuum, quia iam cognoscebant qualis esset et nullo modo erat aptus ad gubernandam Ecclesiam* (E. Baluze-G. Mollat, *Vitae paparum avenionensium*, I [París

to a un Papa trastornado? Fink llega a una extraña conclusión: «La elección de Urbano VI no fue ni del todo válida ni del todo inválida y los contemporáneos se encontraron ante un caso de ignorancia invencible». Pero ¿qué sentido tiene esta conclusión de Fink? Mucho más razonable parece la última observación: nadie tuvo entonces los elementos precisos para juzgar con seguridad sobre quién fuese el Papa legítimo.

Entre tanto, algunos cardenales, que hasta entonces habían reconocido la legitimidad de Urbano, decidieron capturarlo: parece que, descubierta la conspiración, fueron ajusticiados por orden del Papa. Nadie lloró la muerte de Urbano VI en 1389. Le sucedieron Bonifacio IX y luego Inocencio VII. Ninguno de los dos tomó muy en serio el problema de la unidad. Después fue elegido Gregorio XII. Al mismo tiempo en Avignon había sucedido a Clemente VII Pedro de Luna con el nombre de Benedicto XIII, austero, recto, pero inflexible en la defensa de sus derechos. Bajo la presión de la opinión pública, los dos papas prometieron encontrarse para tomar un acuerdo sobre una eventual abdicación de ambos. De hecho, Benedicto llegó hasta Porto Venere, cerca de La Spezzia, y Gregorio se presentó en Lucca, pero en el último momento se arrepintió y no quiso proseguir el viaje. La división parecía irremediable.

c) Génesis de la teoría conciliar.

En este ambiente de excitación y de división, a la vez que se discutía sobre los medios adecuados para poner fin al cisma, afloraron y fueron arraigando, cada vez con mayor radicalidad, viejas ideas que enlazaban con una tradición medieval.

Umberto de Silva Candida, que vivió hacia la mitad del siglo XI, había formulado una tesis que apuntó ya

1914] p. 1120). En realidad el carácter austero y piadoso, aunque autoritario, de Bartolomé Prignano experimentó una verdadera sacudida psicológica con la elección para el papado, que le hizo caer en rarezas inexplicables.

en el siglo VII, según la cual el Papa, en caso de herejía, puede ser sometido a juicio. La idea partía de los canonistas, y a través de Ivo de Chartres, uno de los juristas de la época de las luchas por las investiduras, había entrado en el *Decretum Gratiani: Papa... cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius.* La autoridad suprema en la Iglesia le compete al Papa, pero puede él mismo caer en herejía o en cisma y entonces puede ser depuesto por un concilio; o, mejor, convocado éste en caso de necesidad por los obispos o por quien tuviere suficiente autoridad y prestigio puede y debe pronunciar una sentencia «declaratoria», es decir, puede y debe declarar oficialmente que el Papa ha perdido su autoridad por el delito con el que se ha manchado. Los canonistas medievales daban al término hereje una significación amplia y elástica, de tal forma que, sin excesiva dificultad, podía aplicarse incluso a un Papa que, negándose a dimitir, se hiciese responsable de obstaculizar la unidad. La teoría conciliar entendida en estos términos fue el punto de apoyo de las apelaciones al concilio durante la lucha contra Bonifacio VIII y Juan XXII y fue aceptada en la tradición posterior desde Suárez hasta Bellarmino e incluso en un reciente tratado de los canonistas Wernz y Vidal, que estudian expresamente el caso de un Papa loco, hereje o cismático [10]. En último término, la misma

[10] Cf. para el problema de la deposición de los papas F. Kempf, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt*, en: «Saggi storici intorno al Papato» (Roma 1959) pp. 117-169; W. Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums in Mittelalter* (Graz 1960); H. Zimmermann, *Papstabsetzungen des Mittelalters*, en: «Mitteillungen d. Inst. f. Osterr. Geschichts-Forsch», 68 (1960) 209-225; 69 (1961) 1-84, 241-291; 70 (1962) 60-110; 72 (1964) 74-109. Cf. una buena síntesis en H. Küng, *Structures de l'Eglise* (París 1963) pp. 294-312. Entre los textos clásicos, cf. F. Suárez, *De fide theologica disputatio X. De Summo Pontifice, sectio VI (Opera Omnia* París 1858) 12, p. 317); ib., *De charitate, disputatio XII de schismate, sectio I (Opera Omnia*, París 1858) 12, p.733); F. X. Wernz-P. Vidal, *Jus canonicum* (Roma ^{3}1943) pp. 516-518.

providencia habría previsto esta solución extrema para salvar a la Iglesia de una situación de otra manera insoluble.

La tesis no parece chocar con el primado del Papa sobre la Iglesia. Cierto que era fácil alejarse de este delicado equilibrio para caer en las doctrinas enseñadas por Juan de París en el *De potestate regia et papali* a principios del siglo XIV, por Marsilio de Padua en el *Defensor Pacis* (1324) y por Guillermo de Occam en el *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*. El sujeto de la autoridad no es sólo la cabeza, sino la cabeza y los miembros: en las diócesis, el obispo junto con el cabildo; en la Iglesia universal, el Papa y los cardenales en cuanto delegados del pueblo cristiano o el Papa y el concilio, convocado por el Emperador por delegación del pueblo. La Iglesia no constituye, por lo tanto, una monarquía; el Papa queda reducido al rango de soberano constitucional, ejecutor de las leyes establecidas por el concilio. En cuanto a la composición del concilio, se trata de una concepción diversa según los autores: unos admiten sólo a obispos y sacerdotes, otros extienden la participación también a los laicos de diverso sexo y condición. Como suele suceder a menudo en la historia, era fácil el paso de una posición a otra bajo la presión de los acontecimientos; y, además, no resultaba sencillo en la práctica distinguir con claridad entre los defensores de un sistema y del otro.

Los nuevos escritos en favor de la teoría conciliar, entendida casi siempre en el sentido en que la había formulado Umberto de Silva Candida, empiezan a aparecer a finales del siglo XIV, en especial, aunque no exclusivamente, en la Universidad de París. Tras la *Epistola concordiae* de Conrado de Gelnhausen (1380) y la *Epistola concilii pacis* de Enrique de Langenstein (1381), una memoria de Pedro de Ailly y de Nicolás de Clemanges de 1394 proponía tres fórmulas para restablecer la paz: la *via cessionis* (renuncia de los dos papas contendientes), la *via compromissionis* (un

arbitraje) y la *via concilii.* Más tarde Pedro de Ailly repropuso en otros escritos la misma tesis, desarrollada contemporáneamente por otro insigne representante de la Universidad de París, Juan Gerson. En Italia, entre otros defensores de la teoría conciliar, estaba el cardenal Zabarella; el mismo Odón Colonna, que más tarde sería Papa, era partidario igualmente. Los concilios de Pisa y de Constanza fueron ocasiones muy favorables para que se profundizase en esta tesis.

d) El concilio de Pisa: 1409.

La evidente imposibilidad de llegar a un acuerdo entre los dos pontífices rivales indujo a muchos cardenales de las dos obediencias a convocar un concilio, que se inauguró en Pisa a finales de marzo de 1409. A pesar de la oposición de los dos principales interesados, el día 5 de junio promulgó esta afirmación: *Sancta et universalis synodus, universalem ecclesiam repraesentans... pronunciat, decernit, definit et declarat... Angelum Corario* (= Gregorio XII) *et Petrum de Luna* (= Benedicto XIII) *de papatu contendentes fuisse et esse notorios schismaticos... nec non notorios haereticos et a fide devios...* Los 24 cardenales allí presentes eligieron a finales de junio al cardenal Pedro Filargi, arzobispo de Milán, que tomó el nombre de Alejandro V y a quien un año más tarde sucedió Baltasar Cossa con el nombre de Juan XXIII. Tanto el Papa aviñonense como el romano no reconocieron la validez del concilio ni renunciaron a sus derechos. Así de la *impía dualidad* se cayó en la *maldita triplicidad.*

Quien admita como válida la elección de Urbano VI y considere a Gregorio XII como el único Papa verdadero, necesariamente ha de tener por ilegítimo el concilio de Pisa en cuanto que se situó frente al verdadero Papa. En realidad, la cristiandad de aquel tiempo admitió mayoritariamente su validez, apoyándose en la teoría del Papa herético que, como hemos

visto, fue aplicada en la declaración del 5 de junio. Pero el comportamiento, muy discutible, de Juan XXIII desprestigió en seguida a la obediencia de Pisa y al concilio de la que había nacido. A pesar de ello, el primer Papa, que con el tiempo tomó el nombre de Alejandro, optó por continuar la serie numérica de los predecesores que habían usado el mismo nombre y se denominó Alejandro VI (a diferencia de Angelo Roncalli, que tomó el nombre de Juan XXIII). Los dos papas pisanos están representados en la serie iconográfica de San Pablo Extramuros y sólo a partir del 1947 fueron excluidos de la lista de los papas del *anuario pontificio*. El problema, uno de tantos dentro de los muchos de este período, sigue aún abierto.

e) El concilio de Constanza: 1414-1418.

Ante el fracaso del intento pisano, el emperador Segismundo, aprovechando la comprometida situación política en que se encontraba Juan XXIII, obligado a huir de Roma, le convenció para que convocase un nuevo concilio, que se abrió en Constanza en noviembre de 1414. Se tomó en seguida el acuerdo de que las votaciones no se harían por individuos, sino por naciones, con grave perjuicio para los italianos, que perdieron su superioridad numérica (entre obispos y teólogos con derecho a voto representaban la mitad del concilio). Esta decisión y sus divergencias con Segismundo y con la asamblea determinaron a Juan XXIII, que hasta había prometido solemnemente abdicar si lo hacían también sus otros contrincantes, a huir de Constanza, donde en un primer momento se tuvo la impresión de que ante una situación como ésta no podrían proseguir los trabajos del concilio. La energía del Emperador salvó la crisis. El concilio decidió continuar sus sesiones, y el día 6 de abril aprobó, tras la votación por naciones, cinco artículos, redactados por el cardenal Zarabella, que afirmaban la superioridad del concilio sobre el Papa (decreto *Haec sancta... ipsa synodus ecclesiam catholicam re-*

praesentans potestatem a Christo inmediate habet, cui quilibet cuiscumque dignitatis, etiam si papalis existat, oboedire tenetur). Juan fue llevado de nuevo y por la fuerza a Constanza, donde el 29 de mayo se pronunció contra él sentencia de deposición por simonía, escándalo y cisma. Gregorio XII accedió entonces a abdicar a condición de que antes se leyese en sesión pública una bula mediante la cual convocaba él mismo el concilio. Los padres aprobaron la lectura con estas palabras: *Synodus Constantiensis... ut istae duae obedientiae, una alteri coniungantur... dictas convocationem, auctorisationem... nomine illius domini qui in sua oboedientia dicitur Gregorius XII nunc factas, quantum ad ipsum spectare videtur, quia abundans ad certitudinem nemini nocet sed omnibus prodest... admittit.* A la vez admitía el concilio la abdicación de Gregorio XII. Quedaba aún Benedicto XIII, que, inconmovible y poco a poco abandonado por todos (hasta por Vicente Ferrer), fue depuesto en julio de 1417 bajo las habituales acusaciones de perjurio, herejía y cisma.

Antes de pasar a la elección del nuevo Papa quería el concilio decidir la reforma de la Iglesia, entendiéndola no sólo como lucha contra la mundanidad de la Curia y la indisciplina del clero, sino también como revisión de la constitución eclesiástica con la supresión de buena parte del centralismo desarrollado en los siglos XII-XIV y la afirmación de amplios poderes para la base. Debido a las fuertes divergencias se llegó a un acuerdo en muy pocos puntos: el decreto *Frequens*, de noviembre de 1417, ratificaba la superioridad del concilio, establecía su convocación periódica por lo menos cada diez años y suprimía algunos derechos del papado. Sólo entonces se pudo proceder a la elección del nuevo Papa, Odón Colonna, que tomó el nombre del santo del día de su designación y se llamó Martín V (1417-31). El concilio se encaminaba ya hacia su fin: ya antes habían sido condenados Wicleff y Huss. Este último fue quemado vivo el 6 de julio de 1415. Se aprobaron nuevos decretos de refor-

ma y el 22 de abril de 1418 concluyó la asamblea. Martín V declaró en la última sesión que aprobaba *omnia et singula determinata et conclusa et decreta in materia fidei per praesens sacrum concilium generale Constantiense conciliariter.* Más tarde, en 1446, Eugenio IV ratificó el concilio y todos sus decretos *absque tamen praejudicio juris, dignitatis et praeminentiae sedis apostolicae.*

f) El concilio de Basilea y el nuevo cisma.

Ateniéndose al decreto *Frequens* Martín V, tras la modesta celebración de un concilio en Siena en 1423, que puso en evidencia las crecientes tensiones entre las fuerzas centrífugas y centrípetas, paralizadoras de los esfuerzos por lograr la reforma disciplinar, convocó otro concilio en Basilea en 1431. La asamblea se abrió después de su muerte, ya en el pontificado de su sucesor, Eugenio IV. Afloraron en seguida en la versión más radical las tendencias favorables a la doctrina conciliar: Eugenio IV intentó trasladar el concilio a Bolonia para poder controlarlo mejor, pero ante el peligro de una resistencia abierta hubo de renunciar a su propósito. Volvió a pensar en ello en 1438 con motivo de la llegada a Italia de un notable grupo de griegos que intentaban el restablecimiento de las relaciones con Roma por motivos no sólo religiosos, sino también políticos. El concilio fue trasladado a Ferrara y poco después a Florencia, acogiéndose a la generosa y munificente hospitalidad de Cosme de Médicis.

La mayoría de los padres de Basilea se opuso al traslado, dando lugar a un nuevo cisma que duró desde 1438 a 1449. En mayo de 1439 fue ratificada la teoría conciliar *(Sacrosancta generalis Synodus Basileensis)* [11]. Eugenio IV fue excomulgado y depuesto

[11] Texto del decreto promulgado el 16-V-1439, en Mansi, 29, pp. 118. El decreto consiste sustancialmente en la repetición literal del *Haec sancta*, pero el contexto histórico lo hace profundamente diferente.

y se eligió como nuevo Papa al duque de Saboya Amadeo VIII, que tomó el nombre de Félix V. Pero el cisma, debido quizás al cansancio que se experimentaba en la cristiandad, sabedora de los peligros que entrañaba la división, tuvo poca resonancia. Félix V abdicó; los que quedaban en el concilio de Basilea eligieron *pro forma* como sumo pontífice a Nicolás V, que gobernaba ya la Iglesia desde el 1447, y todo pareció liquidado. Mientras tanto, en Florencia había proseguido el concilio sus tareas con éxito, realizando entre 1439 y 1442 la unión con los griegos, los armenios y los jacobitas y definiendo, en julio de 1439, varios puntos dogmáticos: la procesión del Espíritu Santo, la existencia del purgatorio y, sobre todo, el primado de jurisdicción del Papa sobre toda la Iglesia *(Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, ipsum sucessorem esse beati Petri... et Christi vicarium, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi, ac gubernandi universalem ecclesiam plenam potestatem traditam esse:* decreto *Laetentur coeli).*

g) La problemática referente a los acontecimientos expuestos.

De los hechos objetivamente narrados se desprende un cúmulo de problemas que se resumen en dos puntos en torno a los cuales se encuentran los historiadores netamente divididos. Se discute, sobre todo, acerca de la legitimidad del concilio de Constanza y el problema naturalmente está ligado al significado de la lectura ante la asamblea de la bula de convocación por parte de Gregorio XII. Antiguamente se consideraba este episodio como el reconocimiento por parte del concilio de su legitimidad y de la superioridad del Papa sobre el concilio. Hoy casi todos estiman este hecho como una concesión diplomática, carente de valor jurídico o, dicho con más claridad, como una comedia: los hechos arriba expuestos parecen confirmar ampliamente esta teoría. Pero entonces, ¿era el concilio legítimo o no? Todos están de acuerdo a la

hora de reconocer la asamblea de Constanza como legítima, pero los argumentos son diferentes: la tesis del Papa hereje, la convocatoria por parte de Gregorio XII, la confirmación posterior de Martín V y de Eugenio IV que curaba en raíz cualquier defecto legal. Más intrincada resulta la segunda cuestión: el significado y el valor jurídico del decreto *Haec sancta*. Según algunos (Küng, Franzen), los padres pretendieron únicamente ratificar la vieja tesis del Papa hereje, que de opinión particular de varios teólogos, de excepción o *epikia* de la ley, se convertía así en una ley explícita. Sólo más tarde, en Basilea, se impuso la teoría conciliar en su forma más radical. El error de muchos historiadores consistiría, según esta opinión, en atribuir a los padres de Constanza la mentalidad que se impuso más tarde en Basilea y en juzgar los acontecimientos de 1415 a la luz de los de 1439. Esta corriente no encuentra dificultades especiales a la hora de admitir la confirmación pontificia de los decretos.

En contraste neto con esta tesis un especialista de la categoría de P. Gill afirma: «Se trataba de la forma más extrema del conciliarismo». Naturalmente esta segunda corriente tiende a reducir el valor jurídico del decreto recurriendo a diversos argumentos: el concilio era todavía ilegítimo; la votación por naciones no respetaba los derechos del episcopado, ya que al votar mezclado con los teólogos dejaba de ser juez único en las cosas de la fe; las fórmulas utilizadas no contienen las expresiones habituales en las definiciones dogmáticas; no faltaron otras declaraciones explícitas de algunos padres a favor del primado pontificio, inexplicables en el caso de una definición dogmática; la aprobación de Martín V en la última sesión de todo lo que había sido aprobado *conciliariter* parece aludir a una restricción que excluiría de la aprobación todo lo que hubiese sido aprobado al margen de las normas (*conciliariter = non tumultualiter?*), o quizás aludía únicamente a la aprobación de los decretos dogmáticos.

No todos estos argumentos tienen el mismo valor y la discusión permanece abierta. Aun partiendo de que sólo un minucioso examen de las opiniones defendidas por los redactores del decreto puede llevar a conclusiones más seguras, se puede ya quizá deducir de las expresiones del decreto que defiende y aprueba la teoría conciliar en su forma más radical; pero hay que recordar a la vez que, con toda probabilidad, la intención de los padres era la de imponer una norma disciplinar contingente, más que la de establecer una verdad de fe y que, en cualquier caso, dada la diversidad de pareceres sobre la existencia o no existencia de una confirmación pontificia de los decretos, no se puede hablar de un decreto jurídicamente vinculante [12].

Históricamente, por lo demás, más que el significado o el contenido de un decreto lo que tiene importancia es la influencia que ejerció en la opinión pública no acostumbrada a las distinciones y dispuesta a quedarse con las interpretaciones más simples y expeditivas. En este sentido, el decreto del 6 de abril de 1415 y el rebrote del conciliarismo en Basilea contribuyeron a disminuir en el pueblo el prestigio y la autoridad del papado. Siendo así, los decretos *Haec sancta* y *Frequens* podrían ser parangonados, hechas las debidas distinciones, con el canon 28 de Calcedonia que en su contexto histórico inmediato puede ser

[12] Por afán de claridad considero útil resumir sistemáticamente las diversas tesis: 1) Constanza manifiesta la tesis del Papa hereje—el decreto fue aprobado genéricamente por el Papa—por lo que tiene un valor dogmático: Küng; 2) Constanza manifiesta la tesis del Papa hereje—los Padres pretendían establecer una norma disciplinar y no de fe—y el decreto no fue ratificado por el Papa: Jedín, Franzen; 3) Constanza manifiesta el conciliarismo radical—los Padres tuvieron los decretos por dogmáticos—y hubo una aprobación pontificia, aunque genérica e insuficiente, para otorgarles un valor dogmático: Vooght, Gill; 4) Constanza manifiesta el conciliarismo radical—los Padres consideraron los decretos como disciplinares—por ello y por la falta de aprobación papal no tienen valor dogmático: Villoslada.

explicado y comprendido (los orientales más que negar el origen divino del primado pretendían afirmar a toda costa la dignidad y las prerrogativas del patriarcado de Constantinopla), y que, sin embargo, posteriormente, al olvidar el contexto en el cual fue formulado, se le interpretó literalmente considerándolo uno de los fundamentos de la Iglesia bizantina y convirtiéndose en uno de los pasos decisivos hacia el cisma de 1504. De la misma manera las tesis de Constanza, aisladas de su contexto, vinieron a convertirse en la base de muchos intentos realizados para reivindicar la independencia de las Iglesias nacionales hasta constituir el quicio de galicanismo (los artículos galicanos se inspiran expresamente en los decretos de Constanza)[13]. De Constanza en adelante proliferan las apelaciones al concilio, que hubo de condenar Pío II bajo pena de excomunión con la bula *Execrabilis* (1460) y que a pesar de todo siguieron produciéndose desde Savonarola hasta Lutero.

La definición del primado pontificio hecha en Florencia en 1439, que hubiera tenido que constituir una réplica contundente e incluso la derrota de las tesis conciliares, fue, históricamente hablando, totalmente estéril. Pasó del todo inadvertida; no llegó ni siquiera al conocimiento de ciertos obispos devotísimos de la sede romana que siguieron pidiendo una definición del primado. El obispo español Pedro Guerrero la solicitó del concilio de Trento y—lo que resulta más curioso—nadie contestó entonces a Guerrero que su deseo estaba ya satisfecho hacía más de un siglo. Aun hoy los historiadores más competentes, como Jedin, siguen diciendo que en Trento no estaban los tiempos maduros para una definición del primado. Esta afirmación es exacta si se entiende en el sentido de que una definición no hubiese sido suficiente para cambiar la opinión pública y las tendencias del clero y del laicado, pero no responde a verdad si es que alude a la imposibilidad de una clarificación definitiva de

[13] DS 2282.

este punto doctrinal. De todas formas, la historia de la Iglesia desde el siglo XV al XIX se desarrolló como si el primado pontificio no hubiese sido definido; continuaron las discusiones teóricas y las luchas prácticas entre las dos corrientes y sólo muy lentamente y por influjo de muy diversos factores acabaron por prevalecer las tendencias favorables al primado. Se puede hablar en este sentido de un enigma histórico: la esterilidad de una definición, o, más bien, de una nueva constatación del hecho bien conocido de que las decisiones de arriba sólo son eficaces cuando responden a las esperanzas y a las exigencias de la base.

h) Consecuencias del Cisma de Occidente.

No han faltado los intentos de atenuar o de minimizar las consecuencias del cisma para subrayar con más fuerza la responsabilidad de Lutero, único autor de la revolución protestante. En realidad, no pueden ser olvidadas las tendencias clarísimas de muchos soberanos a aprovechar las ocasiones favorables para arrancar a la Santa Sede el mayor número posible de concesiones; los príncipes cobraban bien cara su adhesión a esta o a aquella obediencia. Con esto se reforzaba peligrosamente la tendencia a la formación de iglesias nacionales que fue, sin duda, una de las causas principales de la insurrección protestante. He aquí los principales episodios que pusieron en evidencia la extensión y la fuerza de esta tendencia [14].

En Francia: En 1438 fue publicada la *Pragmática Sanción* con la cual quedaban ratificados como ley del Estado muchos de los decretos de Basilea (teoría conciliar, prohibición de apelar a Roma como última instancia, limitación de los derechos de la Santa Sede en los nombramientos para los oficios y beneficios de Francia). Una de las muchas falsificaciones, entonces tan corrientes, atribuía esta ley a Luis IX para otorgarle mayor autoridad. Desde este momento, si no lo estaba ya desde la época de Felipe el Hermoso, queda

[14] Cf. una exposición clara y amplia de los sucesos en BT, pp. 141-144 y 158; copiosa bibliografía en el mismo lugar.

bien clara en Francia la aspiración a crear una iglesia nacional, independiente o al menos más bien autónoma y, de hecho, sometida en muchos aspectos al poder civil (la independencia con respecto a Roma y la dependencia en relación con el Estado son fenómenos estrechamente relacionados, es más, complementarios, según lo demuestra la historia).

En Alemania: Las quejas contra Roma se hacen cada vez más fuertes y encuentran su formulación oficial en los *Gravamina Nationis Germanicae*, repetidos una y otra vez en la dieta a partir de la mitad del siglo XV. Los príncipes empiezan a usurpar la jurisdicción eclesiástica en sus territorios gravando con impuestos los bienes eclesiásticos, proveyendo los nombramientos para los cargos de la Iglesia, exigiendo el *nihil obstat* estatal para los decretos de la Iglesia, etc. La situación queda plásticamente retratada en el dicho: *Dux Cliviae est Papa in terris suis* (se trata del duque de Cleve, pequeño feudo de la región del Rhin); y lo mismo podría decirse, al menos virtualmente, de los demás príncipes. El movimiento nacionalista adquiere una fuerza particular en Bocmia al cruzarse allí dos factores diversos: la reacción contra la condena de Huss y la oposición al centralismo de los Ausburgo.

En Inglaterra: La desconfianza hacia Roma se desarrolla a partir del período de Avignon. El Papa es a los ojos de los ingleses un instrumento en manos del Rey de Francia contra el cual han comenzado una guerra larga y violenta. Diversos decretos del siglo XIV *(Act of Provision, Praemunire)* niegan al Papa el derecho de proveer los oficios eclesiásticos ingleses, prohíben la apelación a Roma y la introducción de bulas papales. En el siglo XV, a pesar de haber sido oficialmente condenadas, logran amplia simpatía entre el pueblo las ideas de Wicleff, contrarias a la visibilidad de la Iglesia y al Primado, y, en muchos puntos, próximas a las tesis de Lutero.

En España: La unidad religiosa es considerada como la base de la unidad nacional y para defenderla mejor de los peligros que nacen del comportamiento ambiguo de muchos convertidos del hebraísmo o del islamismo, surge la Inquisición española, bajo el control del Estado. Con ello la Iglesia pierde su libertad a pesar de hallarse en un Estado profundamente católico.

Las páginas precedentes han descubierto ya una vasta problemática en la que las soluciones propuestas distan mucho de ser exhaustivas. Podría ser útil profundizar en algunos aspectos importantes. Es importante, como siempre, el conocimiento directo de los textos más importantes: desde la bula *Unam Sanctam* (confrontarla con otras declaraciones de Bonifacio VIII: cf. *Grande Antología Filosófica Marzorati*, V, pp. 899-901), hasta los más notables decretos de Constanza *(Conciliorum Oecumenicorum Decreta)*. Para conocer al vivo las discusiones sobre la validez de la elección de Urbano VI se puede leer el *Consilium pro Urbano VI*, de Bartolomé de Saliceto, editado por N. Del Re (Textos para ejer. de la Universidad de Camerino, sec. VII, número 2, Milán, Giuffré 1966). Entre los problemas abiertos es esencial el del valor del decreto *Haec Sancta* cuya solución, por otra parte, va ligada a toda una serie de problemas (confirmación del papa o no, etc.). Una brevísima síntesis de dos columnas en LThK VI, 505s. con la respuesta más sencilla a la objeción más corriente: la imposibilidad de conciliar Constanza con el Vaticano I: los decretos no fueron confirmados y, por tanto, no tienen valor jurídico. Sobre este tema pueden leerse algunos de los estudios más recientes indicados en la bibliografía inicial, sobre todo, la breve síntesis de Franzen (en «Concilium») y de Küng (discutible). ¿Fue reconocido entonces como una definición el decreto florentino sobre el primado papal? (Cf. Gill, *op. cit.* p. 260). Una síntesis breve sobre el origen de la tesis del Papa hereje en el artículo de Franzen y en la obra citada de Küng. Más delicada y más instructiva es la comparación entre las diversas formulaciones de la teoría conciliar y de la doctrina sobre la colegialidad: cf. G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri della Chiesa universale, momenti esenziale fra il XV e il XVI secolo*, Roma 1964 (cf. CC 1964, IV, pp. 51s.).

4. *El Renacimiento* [15]

a) Interpretaciones.

Si ya es difícil situar el Renacimiento dentro de unos límites definidos en el espacio (¿fenómeno típicamente

[15] Una amplia síntesis bibliográfica en C. Angeleri, *Il problema religioso del Rinascimento, Storia della critica e bibliografia* (Florencia 1952) especialmente pp. 163-203. Cf. también M. Schiavone, *Bibliografia critica generale*, en *Grande Antologia Filosofica*, VI (Milán 1964) pp. 1-90; F. Chabod, *Scritti sul rinascimento* (Turín 1967); J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance* (París 1967); *Il Rinascimento* 1493-1520, por R. Pot-

italiano o más bien europeo con rasgos diversos en Alemania, Francia, España e Italia?) y en el tiempo (¿ceñido a los siglos XV y XVI o más bien presente ya en el XIV y vigente aún a principios del XVII?), mucho más arduo resulta determinar la naturaleza específica de este movimiento, que se resiste hasta hoy a una definición que sea comúnmente aceptada. La *teoría de la ruptura* había opuesto radicalmente Medievo y Renacimiento, matizándose muy diversamente este contraste según los presupuestos y la mentalidad de los historiadores. Mientras que unos contemplaban con nostalgia la fe y el sentido cívico de la Edad Media lamentando el individualismo y el racionalismo del Renacimiento, otros se exaltaban a la vista del renacer artístico de la nueva época, triunfo de la razón y de las artes tras la intolerancia y el oscurantismo medievales. Los primeros en advertir la oposición con la edad precedente fueron los humanistas y los historiadores del arte contemporáneo de los grandes artistas. Boccacio y Petrarca, Poliziano, Valla y Coluccio Salutati advirtieron un renacer de los estudios de los clásicos (*aevo nostro ampliores venere viri, si satis adverto, quibus cum sint ingentes animi, totis viribus pressam* [poesin] *relevare et ab exilio in pristinas revocare sedes mens est...*, Boccacio). Vasari y Filarete subrayan cómo Giotto y Brunelleschi han superado la rudeza de los bizantinos y el estilo despectivamente llamado gótico. Es entonces cuando surge el concepto de Medievo como edad de tránsito entre la época clásica y la renovada, una edad carente de valores, una pausa dentro de la historia. La repulsa implacable de estos siglos intermedios, pasando por la polémica protestante contra la Escolástica y la teocracia, fue renovada por la Ilustración: Voltaire, Condorcet, Ro-

ter (Milan 1967: *Storia del mondo moderno*, de la Cambridge University Press, I). Una revisión del juicio tradicional sobre uno de los escritores del siglo XV más conocidos y discutidos, en M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente* (Roma 1969).

bertson, Gibbon presentan el Medievo como la edad de la opresión, de la rudeza, del oscurantismo y el Renacimiento como el principio de la liberación. Estos argumentos fueron defendidos con renovado vigor a mediados del siglo XIX por Michelet (en el siglo XVI triunfaron los intentos de emancipación que fracasaran en el XIII y XIV) y, sobre todo, por Burckhardt en su obra *La cultura del Renacimiento en Italia.* El Renacimiento supone el rechazo a lo divino en nombre de lo humano, una reacción contra el misticismo medieval, una vuelta al paganismo; es el período durante el cual la humanidad, debido a una súbita inspiración, consigue su perfección que dura un instante y ya no volverá. La teoría del historiador suizo tuvo una enorme acogida y su impacto se echa de ver en la poesía de Carducci *(Per il Natale della fondazione di Roma, Alle fonti del Clitunno).* La exaltación del Renacimiento continuó por obra de los idealistas que, desde Hegel a Gentile, vieron en el movimiento la primera afirmación del espíritu en sí mismo y merced a los positivistas que admiraban en Leonardo «al discípulo de la experiencia». El Romanticismo había pronunciado un juicio radicalmente diverso ora denunciando los escándalos, el egoísmo y los delitos del siglo XVI por boca de Schlegel, Chateaubriand, Sismondi y de Staël, ora deplorando con Mazzini y Balbo la pérdida de la libertad política y la corrupción cívica de los italianos.

Pero no es posible interpretar una edad aislándola de las otras. La *teoría de la continuidad* ha tratado por eso de descubrir en el Medievo los precedentes del Renacimiento en una doble dirección, subrayando los aspectos cristianos de la época nueva y resaltando los fermentos racionalistas de la precedente. El Renacimiento no sería así otra cosa que la continuación de los motivos religiosos presentes ya en el Medievo. Si Burckhardt había dicho: «En el pórtico del Renacimiento está Federico II», Henri Thode a finales del XIX replicaba que es necesario poner en ese lugar a san

Francisco por su individualismo y su amor a la naturaleza. Siguiendo este camino subrayaba Zabughin, a principios del siglo XX, el florecer de la literatura ascética y devocional entre el XV y el XVI, que concuerda con el amor por la forma la fe tradicional; después de él ha visto Burdach en el Humanismo el redescubrimiento de los valores humanos y nacionales a la luz del cristianismo. Más cerca ya de nosotros, Toffanin ha vuelto la tesis al revés considerando el siglo XIII como una edad herética y el XVI como una época profundamente religiosa. Pastor ha distinguido dos Renacimientos, uno falso, pagano, proclive a la admiración de los ideales antiguos, y el otro auténtico, cristiano, basado en la distinción entre forma y contenido; distinción, en realidad, esquemática y artificiosa.

Los límites evidentes de estas afirmaciones unilaterales han preparado el justo medio: *la diversidad dentro de la continuidad.* «Tanto literaria como moralmente, el Renacimiento consistió más en desarrollar plenamente ciertas tendencias profundísimas del Medievo con el riesgo a veces de hipertrofiarlas que en oponerse a ellas» (Gilson). Pero ¿en qué consiste esta exasperación, ese espíritu nuevo, esa diversa acentuación de los elementos ya externamente presentes?

b) La esencia del Renacimiento: *afirmación exasperada de la autonomía de lo temporal.*

El Renacimiento continúa una tendencia ya presente en el Medievo, favorable a la autonomía relativa de lo temporal, y termina por exagerarla. Cierto que no podemos reducir toda la Edad Media a una corriente unitaria. Hay en ella un fuerte empuje hacia la fuga del mundo, la renuncia a los valores terrenos, que encuentra sus exponentes, entre otros, en Pedro Damiani, en Lotario de Segni y, después, en Inocencio III, autor del *De contemptu mundi,* y en la *Imitación de Cristo.* Todavía más frecuente es la tendencia a subordinar directa o indirectamente a la religión todas las actividades humanas como si éstas no tu-

viesen otro fin inmediato que el de favorecer la difusión y el desarrollo del cristianismo. Historia, arte, filosofía, política... aparecen normalmente concebidas y apoyadas sólo en función de la Iglesia, de la religión; el arte ha de dar gloria a Dios y mejorar a los hombres; la filosofía es la *ancilla* de la teología, la historia se convierte en filosofía o teología de la historia, en una reflexión sobre los planes divinos dentro de la cual el bien y el mal, individual o social, encuentran su sanción en la tierra. Y aún así, también en el Medievo se dieron algunas posturas equilibradas que trataron, y hasta lo consiguieron, equilibrar lo humano y lo divino. Por ejemplo, santo Tomás reconoce la bondad intrínseca de todo ser, la verdadera causalidad propia de cada ente, la absoluta dignidad de la persona humana. El *Cántico de las criaturas* ama a las criaturas en Dios, pero también en sí mismas. La *Divina comedia* exalta a Ulises, símbolo de la aspiración humana hacia «la virtud y el conocimiento», y en la misma contemplación de la Trinidad descubre Dante «lo que en el universo se manifiesta», mientras que en la clasificación de los pecados condena no sólo el exceso, sino también el insuficiente aprecio de los bienes terrenos. Pero en esta visión cualquier realidad queda encuadrada en una síntesis orgánica, en una escala jerarquizada de valores en cuyo vértice está lo trascendente [16]. La autonomía que en esta concepción se reconoce a los valores temporales, no excluye su subordinación a los valores más altos, a la moralidad, a Dios.

El Renacimiento reacciona contra las dos primeras tendencias: la fuga del mundo y la subordinación directa de todo a la religión; se afirma en la tercera posición reconociendo la necesidad de una autonomía real de las actividades humanas con su racionalidad específica intrínseca, pero termina por extremar esta autonomía y tiende a convertirla en independencia y

[16] *Par.* I, 103-105: «Todas las cosas observan un orden entre sí y esto es lo que las hace semejantes a Dios».

separación. El salto era demasiado fácil y comprensible psicológicamente. En otras palabras, por una parte se reconoce que la actividad humana en sus diversos campos tiene un fin peculiar inmediato, una ley propia que no se identifica con la ley moral o religiosa, pero, por la otra, se acaba por olvidar que este fin y esta ley no pueden oponerse al último fin del hombre y a la ley moral a la que están subordinados. Pongamos un ejemplo: la historia investiga las causas inmediatas de los acontecimientos sin atribuírselo todo a una causa trascendente; afina el sentido crítico rechazando leyendas y falsificaciones (Maquiavelo, Guicciardini o Valla, en contraste con Villani), pero tiende, a la vez, a desechar cualquier elemento sobrenatural, cualquier causa trascendente. La filosofía no sólo se basa rigurosamente en la evidencia objetiva y no en el criterio de autoridad, sino que está a punto de caer en un racionalismo absoluto y hasta llega a desempolvar con Pomponazzi la tesis de la doble verdad. El arte no pretende ya «mejorar a los hombres y orientarlos hacia la eternidad» (Dante), sino únicamente satisfacer su sentido estético y su fantasía, a divertir en la acepción más elevada de la palabra; pero junto a eso tiende a prescindir de todo vínculo moral buscando únicamente en la belleza su propia legitimidad. El estudio de los clásicos no se concibe sólo como un medio para entender mejor la Escritura, como una escuela de perfección moral, sino, sobre todo, como norma de vida, ideal a imitar opuesto en cierto modo al ideal cristiano. El Estado no sólo ratifica su propia soberanía independientemente de cualquier investidura pontificia, sino que se siente libre de cualquier norma moral trascendente, es «obra de arte» (Burckhardt), es decir, creación exclusivamente humana, inspirada en normas humanas, dirigida a objetivos terrenales (cf. Maquiavelo, *El Príncipe)*. En una palabra, el hombre del Renacimiento, como si fuese un adolescente, se estremece por el deseo de afirmar su propia personalidad y no sólo rechaza, con toda justicia,

normas que son ya anacrónicas, sino que quiere emanciparse de cualquier ley externa a sí mismo». «Al igual que Dios, quiere el hombre estar en todas partes, mide el cielo y la tierra y escruta la sombría profundidad del Tártaro. No le parece demasiado alto el cielo ni harto profundo el centro de la tierra..., no hay límite que le parezca suficiente» (Marsilio Ficino).

Hay que tener en cuenta que la realidad externa ha sido siempre la misma en el sentido de que el pecado ha existido siempre, antes, durante y después del Renacimiento: lo que ahora aparece un tanto nuevo es la atenuación del sentido del pecado, el intento de separar vida y moral. Atenuación y no pérdida; intento de separar, pero no separación, ya que la fe antigua no se ha apagado y el hombre experimenta aún la llamada de la conciencia. Pero es ése el camino que se ha empezado a recorrer. Así se explican las contradicciones típicas del Renacimiento, cómo Lorenzo de Médicis alterna sensuales cantos carnavalescos con alabanzas sagradas en honor de los santos Juan y Pablo, los vaivenes del Aretino entre la crítica blasfema y sus profesiones de fe, la afirmación de la dignidad humana repetida una y mil veces y el desprecio del pueblo, «loco animal, lleno de mil errores, lleno de mil confusiones, sin gusto, sin placer, sin responsabilidad» (Guicciardini) [17]; la melancolía, que raramente falta en las obras más inspiradas del Renacimiento desde la *Gioconda* a la *Venus* de Botticelli y que prueba la discordia interior de los artistas.

En resumidas cuentas, que tanto el Renacimiento como su aspecto literario (Humanismo) no pueden ser considerados como intrínsecamente paganos, naturalistas, inmanentistas, como se ha dicho a menudo, pero abren una nueva problemática, típica de la Edad

[17] «Admitiendo que en la lengua vulgar coinciden las pescaderas y los traperos y que la lengua latina gusta sólo a diez eruditos, siempre será la latina tanto más útil que la vulgar en la medida en que un solo letrado vale más que muchos millares de ignorantes». Habrá que llegar hasta la Revolución Francesa para que quede superada esta mentalidad.

Moderna; el viejo equilibrio que en algunos casos construyera el Medievo y al que muchas veces se había acercado fatigosamente, se rompe ahora sin que surja todavía un equilibrio nuevo. No se elimina lo sobrenatural, pero sí que pasa a segundo plano; no se niega la autoridad de la Iglesia, pero la acentuación del espíritu crítico empuja a la desconfianza hacia ella; la polémica antieclesiástica contra la Curia, el clero secular y regular, disminuye el prestigio de la Iglesia. En este sentido y dentro de estos límites, el espíritu del Renacimiento, en los antípodas por tantos otros capítulos del de la Reforma, le prepara el terreno, por lo menos en Italia, y le facilita el camino.

c) La Iglesia y el Renacimiento.

No faltaron fuertes oposiciones al Humanismo y al Renacimiento, especialmente entre las Ordenes mendicantes: el dominico Juan Dominici en su *Lucula noctis* afirma que antes de estudiar cualquier ciencia hay que conocer a fondo el cristianismo, pero limita su propia investigación a la Biblia, a Agustín, Tomás, Alberto Magno y un par de autores más: *omnem aliam philosophiam censeo esse comburendam*. Esta aversión, quizá no tan radical, se da frecuentemente entre las Ordenes mendicantes, especialmente entre los dominicos. Pero no representa el pensamiento de la Iglesia. Muy otra era la opinión de los papas, expresada sincera y autorizadamente por Nicolás V en 1455 en el mismo lecho de muerte: la protección dispensada a la cultura y a las artes aumenta el prestigio de la Iglesia no sólo ante los más doctos, sino también y quizás especialmente ante el pueblo ignorante. Nicolás se limitaba a considerar este aspecto más bien externo y superficial, pero, más o menos voluntariamente, estaba continuando la tradición de la Iglesia antigua y medieval de aceptar, bendecir y, por así decirlo, bautizar las aspiraciones de las diversas épocas que no fuesen intrínsecamente malas. Es ésta una de las tareas de la Iglesia y, a la vez, uno de los riesgos que

inevitablemente ha de correr: influir en la sociedad encarnándose en ella y resistiendo contra el influjo negativo que de ella le pueda venir. Esta antinomia se presenta con matices diversos aunque análogos desde el Medievo hasta nuestros días. En la Edad Media desarrolla la Iglesia una función moderadora, defiende la paz mediante diversas instituciones, trata de encauzar hacia fines honestos la tendencia entonces tan corriente hacia la violencia; pero la Iglesia se implica, a la vez, en el sistema feudal y acaba por claudicar ante los intereses temporales [18]. En el Renacimiento pretende el papado, y con éxito, convertirse en guía del floreciente movimiento artístico, atraer al servicio de la religión la pasión por la belleza que constituye el ideal de la época. Pero tampoco en esta ocasión consigue la jerarquía mantener el equilibrio, no se opone a los aspectos negativos del Humanismo y del Renacimiento, tolera dentro de la misma Curia abusos peligrosos y, absorbida por las preocupaciones artísticas y literarias, olvida la *reformatio in capite et in membris* tan ardientemente reclamada por los fieles por lo menos a partir del concilio de Constanza. Y lo que es peor, la misma moralidad de la Curia romana deja a menudo mucho que desear.

Por eso la época del Renacimiento, al menos después de la muerte de Pablo II en 1471, y a pesar de sus apariencias espléndidas, constituye uno de los períodos más oscuros del papado: al brillo cultural y civil se contrapone la falta de un auténtico espíritu religioso en el vértice de la jerarquía eclesiástica.

Ya durante el cisma de Occidente los humanistas Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, etc., fueron admitidos en la Curia a título de escritores o secretarios. Pero el Renacimiento entró de manera decisiva en la historia de la Iglesia con Nicolás V, quien deliberadamente cultivó un amplio mecenazgo llamando a su lado a los humanistas más notables, fundando la bi-

[18] Cf. A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della S. Chiesa*, passim.

blioteca vaticana, confiando a los grandes arquitectos la renovación edilicia de la ciudad. Roma tenía que ser la digna sede del vicario de Cristo, la capital del mundo cristiano. En el centro surgiría entonces la nueva basílica de San Pedro, cuya construcción fue decidida por Nicolás V. Y si este pontífice protegió el Humanismo, Pío II se manifestó como un docto y elegante humanista, descollando en la historia (sus *Commentarii*, que constituyen una auténtica autobiografía, se hicieron famosos), en la poesía y en la pedagogía. Antes de subir al pontificado había cometido culpas graves (un hijo natural, del que se vanagloriaba al principio con ligereza); después fue corrigiéndose poco a poco, pero seriamente. Cumplió diversas delegaciones al servicio de distintos papas, poniéndose primeramente al lado del antipapa Félix V, luego junto a Eugenio IV, promoviendo felizmente la reconciliación entre el Emperador y la Santa Sede. De joven había defendido la teoría conciliar, que luego condenaría al ser Papa escribiendo con una donosa alusión a su nombre de familia (Eneas Silvio Piccolomini) aquello de: *Aeneam reicite, Pium recipite.* Amante de los viajes y de la literatura, Pío II no dejó de trabajar por la paz y en defensa del peligro turco y dejó un gran recuerdo como uno de los grandes papas del siglo XV que acertaron a mantener el equilibrio entre el mecenazgo y sus deberes religiosos. Tras la reacción de Pablo II, muy reticente para con los literatos que llenaban la corte, pero en absoluto enemigo de las artes (a él se debe la construcción del Palacio Venecia), los sucesores, desde Sixto IV hasta León X, continuaron y desarrollaron la protección a las artes. Sixto IV hizo construir la capilla que de él recibió el nombre de sixtina; Julio II confió a Bramante el primer proyecto de la nueva basílica de San Pedro, llamó a Miguel Angel, riñó y se reconcilió con él, pensó en construirse un gigantesco sepulcro del cual sólo llegó a realización el *Moisés*, expresión plástica de dos titanes siempre en conflicto: Miguel Angel y Julio. En Roma

y durante decenios recalaron y trabajaron en las estancias vaticanas y en la sixtina los mejores pintores italianos, desde Ghirlandaio a Perugino y a Melozzo da Forli, y Miguel Angel fue el encargado de pintar los frescos de la bóveda de la capilla.

Mientras tanto la Curia vivía en medio de un lujo fastuoso: cada cardenal tenía su corte suntuosa con villas y palacios dentro y fuera de Roma. Este tenor de vida exigía fuertes gastos que se pagaban recurriendo a soluciones diversas: acumulación de beneficios (los cardenales ostentaban el gobierno a veces de varias diócesis, de las que habitualmente estaban ausentes); venta de cargos, que llegó al colmo en tiempos de Inocencio VIII; aumento de tasas; concesión de indulgencias con ánimo de lucro. Y naturalmente el sistema continuaba en todos y cada uno de los peldaños de la escala: los que lograban un beneficio se resarcían de los gastos a costa de sus clientes: venta de bulas y falsificación de documentos en gran volumen. En Roma se decía sarcásticamente: «El Señor no quiere la muerte del pecador, sino que viva y pague». Es cierto que ni siquiera en esta época faltaron los grandes santos entre el pueblo, pero el mal ejemplo venía entonces de arriba.

d) Otros aspectos del papado durante el Renacimiento.

La vida privada de los papas presentaba a menudo manchas graves. Gil de Viterbo decía sin remilgos, refiriéndose a Inocencio VIII: «Fue el primero entre los papas en lucir en público sus hijos e hijas, el primero en concertar sus bodas, el primero en celebrar domésticos himeneos. Y ¡ojalá que, así como no había tenido en ello predecesores, no hubiese tenido tampoco imitadores!» [19] Antes de ordenarse sacerdote

[19] *Primus Pontificum filios filiasque ostendit, primus eorum apertas fecit nuptias, primus domesticos hymeneos celebravit. Utinam sicut exemplo prius caruit, ita postea imitatore caruisset* (de la obra inédita *Historia viginti saeculorum per totidem psal-*

tuvo Inocencio III un hijo y una hija y, una vez Papa, se afanó por acomodarlos. Francisco se casó con Magdalena, hija de Lorenzo de Médicis, y, en recompensa, Juan, hijo de Lorenzo, fue nombrado cardenal a los trece años (más tarde sería Papa con el nombre de León X). A menudo el ejemplo creaba escuela entre los cardenales. El *nepotismo*, deplorado ya por Dante en el Medievo y presente también en Avignon, cobra ahora un nuevo aspecto: los papas tratan de aupar políticamente a su familia, aunque sea a costa del Estado de la Iglesia, otorgando parte del mismo en feudo a los nepotes. Calixto III hizo cardenales a dos sobrinos todavía jóvenes, uno de ellos Rodrigo Borja, y a otro le nombró príncipe de Espoleto. Sixto IV (Francisco della Rovere) nombró cardenales a seis parientes próximos, entre los que se encontraban Pedro Riario, franciscano, «glotón y disoluto», que murió de un empacho a los veintiocho años; Julián della Rovere, más tarde Julio II, tampoco inmune de graves manchas morales. Y dio además en feudo Imola y Forli a otro sobrino, Jerónimo, que le complicó en intrigas políticas que desembocaron en la conjura de los Pazzi en Florencia, que pretendían sustituir por otra la familia de los Médicis. De esto se derivaron guerras con Nápoles, Florencia y Venecia, siempre por motivos egoístas familiares.

Otro ejemplo de alto nepotismo ocurrió cincuenta años más tarde, cuando Pablo III dio en feudo a su hijo Pedro Luis el ducado de Parma. Este sistema no se acabó hasta el pontificado de Pío V, que prohibió severamente enajenar partes del Estado de la Iglesia. Pero el pequeño nepotismo con el cual los parientes del Papa recibían cargos, honores y riquezas, duraría aún por mucho tiempo. Sólo durante los pontificados de Inocencio XI e Inocencio XII hubo una reacción. El nepotismo no sólo rebajó el prestigio religioso del Papa, sino que dañó incluso política-

mos illustrata: citada por Pastor, III, p. 234 de la nueva edición italiana).

mente su autoridad al serles confiados a hombres incapaces cargos de primordial importancia y al posponer los intereses del Estado a los de una familia. Suele aducirse como atenuante la necesidad en que se encontraban los pontífices de rodearse de personas de fidelidad probada, cosa que sólo encontraban entre sus parientes más cercanos, ya que no existía en el Estado pontificio una tradición dinástica y con frecuencia desconocían el ambiente que les rodeaba, del que la mayoría de las veces habían permanecido ajenos. Se aduce también la edad avanzada de muchos de los papas, el fuerte poder de los cardenales y de los curiales, las luchas entre las poderosas familias romanas [20]. Todo esto podría ser un atenuante, pero nunca una justificación del sistema, ni siquiera desde un punto de vista meramente histórico: en pocas palabras, el nepotismo tal y como fue cultivado no aumentó, sino que debilitó la autoridad de los papas.

La máxima atención de los pontífices se centraba en la conservación y restauración del Estado, que hasta entonces más que una unidad política había sido un conjunto de feudos medio independientes. Acomodándose a la tendencia contemporánea en España, Francia e Inglaterra, que respondía a una necesidad objetiva, trataban los papas de despojar a los feudatarios de su poder político, privándoles de los feudos y reduciendo éstos al dominio directo del Estado. Se trataba de un proceso lento y gradual, que culminaría sólo a mediados del siglo XVII con la incorporación de Urbino al dominio directo de la Santa Sede. Con todo, la lucha entre el poder central y los nobles de la periferia databa ya de finales del siglo XV, agudizándose en tiempos de Alejandro VI y de Julio II.

Otra de las grandes preocupaciones del pontificado en esta época era la organización de una cruzada contra los turcos, que se encontraban en una fase de notable expansión. Si habían perdido España en Oc-

[20] Cf. BAC, III, pp. 394s.

cidente, por el Oriente habían iniciado ya desde finales del siglo XIV una penetración constante que, tras derrotar a no pocos ejércitos cristianos, les había llevado en 1453 a Constantinopla y después al Epiro, Bosnia y Erzegovina, en Serbia, desde donde amenazaban ya Italia y la llanura del Danubio. Nicolás V y, sobre todo, Pío II trataron por todos los medios de convencer a los príncipes cristianos; Pío II convocó en 1459 una dieta en Mantua que fue un fracaso. Parecía languidecer ya la antigua fe. La idea de derrotar a los infieles y de secundar los llamamientos del Papa ya no encontraba eco. Los reinos estaban divididos y llenos de recelos mutuos; la influencia política del papado era prácticamente nula. Pío II se trasladó entonces personalmente a Ancona para tomar parte en una cruzada que confiaba poder iniciar con la ayuda al menos de Venecia. Su muerte en Ancona puso fin a cualquier otro intento. Pero la idea de unir a los cristianos contra el peligro turco siguió siendo una de las constantes de la política pontificia hasta finales del siglo XVII, aunque nada positivo consiguió. Unicamente Pío V con la victoria de Lepanto (1571) e Inocencio XI, un siglo más tarde, con la coalición que liberó a Viena del asedio (1683), lograron alejar y disminuir el peligro, que prácticamente cesó ya desde principios del siglo XVIII.

e) Alejandro VI [21].

Se discute y se discutirá todavía en torno a este singular pontífice. Quede bien claro, no obstante, que

[21] Una buena síntesis, muy bien informada como de costumbre, pero de la que nos permitimos disentir en la interpretación de varios hechos y documentos, en BAC, III, pp. 419-79. Entre los estudios recientes recordamos: P. de Roo, *Material for a history of Pope Alexander VI*, 5 vol. (Brujas 1924); G. Soranzo, *Studi intorno a Papa Alessandro VI (Borgia)* (Milán 1950); G. B. Picotti, *Nuovi studi e documenti intorno a Papa Alessandro VI*, en RSCI 5 (1951) 169-262; G. Soranzo, *Risposta al Prof. Picotti*, ib., 6 (1952) 96-107; G. B. Picotti, *Replica al prof. Soranzo*, ib., 107-110; O. Ferrara, *El Papa Borgia* (Madrid 1947); G. B. Picotti, *Ancora sul Borgia*, en RSCI 8 (1954)

las polémicas versan sobre aspectos marginales de su personalidad, ya que cuanto se sabe con certeza es más que suficiente para poder pronunciar sobre él el más severo juicio negativo y para echar una sombra dolorosa sobre el colegio cardenalicio que le eligió en agosto de 1492, los mismos días en que Colón zarpaba del puerto de Palos. Después del duro juicio de Pastor, G. Soranzo y O. Ferrara han realizado recientemente algunos intentos apologéticos que, lejos de convencer, han sido eficazmente refutados por G. B. Picotti. La polémica se centra esencialmente en torno a su elección (¿fue o no fue simoníaca?), sus relaciones con Julia Farnese y en torno a la validez de su política. Mucha tinta se ha vertido sobre la confianza que merece el diario de su maestro de ceremonias, Burckard [22], y sobre algunas cartas del Papa a Julia Farnese, que Soranzo y otros han intentado interpretar favorablemente con tan notables esfuerzos como escaso éxito.

Es cosa cierta que Rodrigo Borja, sacerdote y cardenal, tuvo de Vannozza (Juana) de Cattaneis cuatro hijos (César, llamado más tarde el Valenciano; Juan, duque de Gandía; Jofré y Lucrecia) y otros tres de mujeres ignoradas. Después de ser Papa tuvo otros dos hijos, Juan y Rodrigo, el último de los cuales nació en los postreros días de su vida o, incluso, después de su muerte. La paternidad borgiana de los nueve está atestiguada por documentos contemporáneos indiscutibles, bien conocidos y citados por los

312-355; G. Soranzo, *Il tempo di Alessandro VI Papa e di fra Girolamo Savonarola* (Milán 1960). Las mejores biografías de Savonarola son las de J. Schnitzer (2 vol. Munich 1923) y de Ridolfi (2 vol. [Roma 1952] demasiado apologética); cf. también E. Odetto OP, *Girolamo Savonarola negli ultimi 50 anni di studi*, en: «Scuola Cattolica», 81 (1953) 196-217, 274-298; R. de Maio, *Savonarola e la curia romana. Uomini e dottrina* (Roma 1969).

[22] Burckard era natural de Estrasburgo, en latín Argentoratum: de ahí el nombre de *Argentina* aplicado a la zona de Roma donde se alzaba su palacio.

especialistas [23]. El Papa, lejos de ocultar sus hazañas, les dio amplia notoriedad favoreciendo a su familia con un nepotismo desenfrenado. César fue nombrado cardenal ¡a los dieciséis años! En la Curia se respiraba una atmósfera completamente mundana entre fiestas, bailes y banquetes, que degeneraban a veces en verdaderas orgías [24]. En el Vaticano se denominaba a los hijos del Papa con un expresivo circunloquio: «sobrinos de un hermano del Papa». El fiscalismo continuaba en grado no inferior por lo menos al que alcanzara en tiempos de Inocencio VIII, de tal suerte que el embajador de Florencia informaba de que un determinado candidato a la púrpura nunca lograría ser promovido «sin el precursor de Cristo», es decir, si no desembolsaba en abundancia moneda florentina en la que iba grabada la imagen de san Juan Bautista. Que Alejandro VI tuviese o no después de ser Papa un décimo hijo (Laura); que sus relaciones con Julia Farnese, llamada «la bella» (un contemporáneo la denominó con tremendo sarcasmo «la esposa de Cristo»), se mantuviesen dentro de los

[23] Se trata de bulas pontificias con las que se legitima a Rodrigo, Juan y otros hijos o que se refieren a ellos en cuestiones de herencia: en ellas aparecen expresiones como éstas: *de Romano Pontifice genitus et soluta.* Cf. la exhaustiva exposición de G. B. Picotti en RSCI 8 (1954) 334-345. No parece conforme a la sana crítica poner en duda la autenticidad o el valor de estas bulas incluso preguntándose (¿en serio o por prejuicios?) en qué testimonios pudiera fundarse León X para afirmar la paternidad borgiana de Rodrigo (BAC, III, p. 429). El epígrafe sepulcral de Vannozza de Cattaneis se conserva en el pórtico de la basílica de San Marcos, en Roma.

[24] Burckard (Joannis Burckardi, *Liber Notarum*, editado por E. Celani, *Rerum Italicarum Scriptores*, XXXII (Cittá di Castello 1906-1942, II, p. 303; cf. también p. 304) describe con detalles y frialdad deliberada una de estas cincuenta orgías que tuvo lugar en el Vaticano el 31-X-1501 en presencia de unas cortesanas que aquella misma noche fueron premiadas por el Papa por su comportamiento para con los participantes en la fiesta al margen de cualquier freno moral. Esta narración es digna de crédito según muchos historiadores. El que ocurriesen episodios parecidos a éste en otras cortes del Renacimiento no resta gravedad en absoluto al hecho.

límites de una pura cordialidad o llegasen, como es muy probable, a una verdadera intimidad [25]; que Rodrigo Borja continuase en el período inmediatamente anterior a su elevación a la tiara su vida habitual o que hubiese experimentado un cambio transitorio, para nada cambia todo esto el juicio de la historia.

La elección de 1492 fue con toda probabilidad simoníaca, como lo prueban numerosos informes diplomáticos y la ley promulgada por el sucesor de Alejandro, Julio II, que invalidaba tal género de elecciones. Una vez más la falta de certeza absoluta sobre

[25] Julia «la bella» era hermana de Alejandro Farnese, que debió principalmente a esto su elevación a la púrpura, primer escalón hacia el papado, que alcanzó más tarde con el nombre de Pablo III. La clase de relaciones de Alejandro con Julia se interpreta muy diversamente: la discusión se centra, sobre todo, en el significado de ciertas cartas y especialmente de una de Alejandro a Julia *ingrata et perfida*, del 21-X-1494, en la que el Papa *sub pena excomunicationis latae sententiae et maledictionis aeternae* manda a Julia que no abandone el lugar en que se encontraba por voluntad del Borja y no «acercarte a Ursino» (su marido). Historiadores como Soranzo (*Studi intorno a Papa Alessandro VI*, pp. 92-129) y en el fondo también Villoslada (BAC, III, p. 428) juzgan inaudito e inconcebible que un Papa se valga de las armas espirituales para defender sus pasiones, y tratan de interpretar el documento en otra clave: el Papa pretendía retener a Julia a su lado como rehén para asegurarse la fidelidad de su marido, capitán de aventureros al servicio del Estado de la Iglesia. Otros, como Picotti, parten del principio irrecusable de que no hay nada que sea «inaudito o inconcebible *a priori*, incluso el milagro más espectacular (como quisiera el dogmatismo de los antidogmáticos) o el pecado más vergonzoso de un Papa» y, tras dejar sentado que la tesis de Soranzo carece de sostén objetivo, interpretan la carta en el sentido que responde mejor a las expresiones y al tono usado por el Papa, obsesionado por la preocupación de que Julia le abandonase para volver a cumplir sus deberes maritales. El problema, en sí de poca importancia, trasciende el puro episodio y es un ejemplo de dos mentalidades, una de las cuales no consigue liberarse de preocupaciones apologéticas, rechazando *a priori* como absurdos ciertos hechos y dichos; la otra, libre de cualquier tentación apologética, está dispuesta a aceptar todo lo que demuestren los documentos dignos de crédito y no impone límites a la acción de la Providencia.

este punto no varía el juicio sobre la venalidad que por aquel entonces reinaba en la Curia y en el colegio cardenalicio. La actividad religiosa del Papa fue realmente tenue y los problemas de la Reforma fueron examinados alguna vez que otra, pero quedó todo en el papel. Los comienzos de la expansión misionera en América hay que atribuirlos más al celo de los Reyes Católicos que a la iniciativa del Papa, que intervino en este asunto más que nada para dividir los nuevos descubrimientos entre España y Portugal (tratado de Tordesillas de 1494, de cuyo fundamento jurídico se discute todavía). El jubileo de 1500 tuvo fines no exclusivamente espirituales, y la creación de cardenales fue objeto de vergonzosos tratos económicos. Políticamente supo manejarse Alejandro ante Carlos VIII, que había bajado a Italia para conquistar el reino de Nápoles, evitando comprometerse, pero no consiguió evitar que algunos años después se crease a las mismas puertas de Roma una potencia europea de primer Orden. El Estado pontificio, abrazado por los dominios españoles, perdía así toda su importancia política.

Al mismo tiempo, el hijo del Papa, César, emprendía una lucha despiadada contra los pocos feudatarios que aún quedaban, deshaciéndose de sus enemigos con frecuentes asesinatos políticos. Iba a nacer así en el centro de la península un fuerte Estado centralizado, pero ¿se trataba de un Estado de la Iglesia o de un Estado de los Borja? En otras palabras, ¿se servía Alejandro VI de la habilidad y de la crueldad de su hijo para impulsar aquel proceso político, típico del comienzo de la Edad Moderna, al que antes hemos aludido, reforzando la estructura del Estado de la Iglesia, o entregaba a su familia no ya ciudades o pequeños feudos, como Sixto IV e Inocencio VIII, sino casi todo el Estado, poniendo a sus sucesores ante el dilema de ser súbditos de los Borja o de combatir contra ellos hasta aniquilarlos para poder ser dueños de su propia casa? La segunda hipótesis parece más

verosímil. En cualquier caso, César, que por lo demás dependía sustancialmente del Rey de Francia, vio hundirse súbitamente todos sus afanes a la muerte de su padre, ocurrida antes de que él consiguiese consolidar sus conquistas. Tras haber vuelto a España, murió cinco años después en una escaramuza en Navarra.

El papa Borja hubo de afrontar un duro conflicto para doblegar la resistencia de Jerónimo Savonarola, que desde el púlpito de San Marcos, de Florencia, lanzaba sus invectivas contra el pontífice y apelaba a un concilio [26]. La lucha terminó con la excomunión de Savonarola, su proceso, ejecución y cremación de su cadáver en la hoguera. El dominico, aunque distinguía entre la persona de Alejandro y su dignidad, obró sin el menor equilibrio, tanto en su facilidad para pronunciar profecías de origen muy dudoso, o en su sentido rigorista al promover la reforma en Florencia, animando a los hijos para que denunciasen a sus padres, o por haber confundido religión y política, terminando por imponer en la ciudad un régimen teocrático parecido al que más tarde instauraría Calvino

[26] Una breve síntesis sobre la figura de Savonarola, en EC (apologética), en BT, 157,4; CC 1953, II, pp. 650-662; BAC, III, pp. 437-462. Cf. el equilibrado juicio de Picotti (RSCI 89, 1954, p. 356): «Creo que tuvo una auténtica fibra de santo y no me extraña el hecho de que santos de verdad se encomendasen a él... Y pienso también que algunos gestos suyos de indudable desobediencia a órdenes concretas del Papa, su intento de convocar un concilio y de anteponerlo al pontífice (cosa que había sido condenada ya como herejía por la *Execrabilis* de Pío II y que tenía que sonar como muy peligrosa a los que recordasen Pisa, Constanza y Basilea), algunos de sus excesos en la predicación, pueden encontrar disculpa por las circunstancias concretas en que se encontró, y hasta serle perdonados puesto que mucho se le perdona a quien mucho ama, si bien no sea posible ponerle como ejemplo».

La verdadera desobediencia de Savonarola consistió no en que continuase predicando, cosa que el Papa autorizó implícitamente, sino en su resistencia a que su convento pasase a depender de la provincia romana de su Orden, lo que en la práctica hubiese limitado mucho su libertad de acción.

en Ginebra. Fueron precisamente estos excesos los que debilitaron la eficacia de su acción reformadora, comprometida, por otra parte, por la abierta desobediencia al Papa, que contribuyó a desacreditar aún más a la sede de Roma. Sea lo que fuere de las injusticias que acompañaron al proceso, su excomunión hay que considerarla válida.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

Pueden leerse las páginas de C. Angeleri, *Il problema religioso nel rinascimento*, Florencia 1952, sobre las diversas interpretaciones del Renacimiento. ¿Preparó o no el Renacimiento la insurrección protestante? Sobre Alejandro VI cf. las excelentes observaciones metodológicas de G. B. Picotti en polémica con G. Soranzo, en RSCI, 5 (1951) 172, 209, 240; 8 (1954) 365. En torno a Savonarola se puede discutir si su actitud de protesta fue más constructiva que la obediencia incondicional al papado de otros personajes de la época, como san Ignacio.

II. *OTROS MOTIVOS RELIGIOSOS*

La breve síntesis diseñada sobre la Iglesia en los siglos XIV y XV nos ha presentado la primera entre las causas religiosas de la insurrección protestante, es decir, la decadencia de la autoridad pontificia como consecuencia de la bofetada de Anagni, el destierro de Avignon, el grande y el pequeño cisma de Occidente, la teoría conciliarista, la tendencia hacia la formación de iglesias nacionales, el auge de las preocupaciones humanas y mundanas y la auténtica corrupción de algunos papas. Pero no son éstas las únicas causas que influyeron en la génesis del protestantismo. Recordaremos brevemente los otros factores religiosos.

a) *Decadencia de la Escolástica y tendencias intelectuales de la época*

Occamismo, agustinismo, Wicleff y Hus. En general todos los historiadores admiten que, al menos por lo que se refiere a los problemas teóricos, la Escolástica del XV y XVI estaba muy lejos de la altura alcanzada por Tomás y Buenaventura: muchos escolásticos habían caído en un formulismo vacío, las controversias se habían convertido en una ocasión para desplegar la agudeza del propio talento para demostrar las tesis más sutiles y abstrusas, ajenas de la realidad, y no en un medio de acercarse a la verdad a través de la libre discusión [1]. El regusto por estas especulaciones inútiles sustituía la profundización en las fuentes de la revelación, la Escritura y los Padres. Las lamentaciones en este sentido son innumerables, desde las regañinas de Clemente VI a la Universidad de París, hasta la amarga observación de un maestro de Lutero, Bartolomé Arnoldi, cuando dice que el vino de la teología había perdido su sabor al mezclarse con el agua de la filosofía, y hasta los sarcasmos de Erasmo en el capítulo 53 de *El elogio de la locura.* Desde

[1] Sobre la decadencia de la Escolástica cf., entre otros, R. G. Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (Roma 1938).

el siglo XIV arreciaba la lucha entre los conceptualistas o terministas y los realistas y ganaba cada vez más adeptos el sistema de Occam que no admite más que en un grado muy reducido la capacidad de nuestra mente para captar la realidad (los conceptos universales no tienen fundamento alguno en las cosas), niega o reduce al mínimo la necesidad metafísica, mientras que exagera, por el contrario, la omnipotencia divina: los posibles no se fundan sobre la esencia, sino sobre la voluntad de Dios y, por consiguiente, la moralidad de las acciones humanas no depende de su naturaleza intrínseca, sino únicamente de la voluntad de Dios. Como decía un discípulo moderado de Occam, Gabriel Biel, *sola voluntas divina est prima regula omnis justitiae: nec enim, quia aliquid est rectum aut justum, ideo Deus vult, sed quia Deus vult, ideo justum et rectum*[2]. Y así como Dios podría, en su absoluto poder, condenar al infierno a un hombre justo, de la misma manera puede justificar o santificar a un pecador sin que haya una renovación interna real, sino una mera aceptación externa. *De potentia Dei absoluta, sine omni forma formaliter inhaerente, potest Deus animam acceptare... et postea vitam aeternam sibi conferre sine tali habitu praevio*[3]. Las tesis del maestro las repiten, con formulaciones más o menos radicales, Gabriel Biel y Pedro d'Ailly y entusiasman más tarde a Lutero, que exclamará: *Sum occamicae factionis. Occam magister meus dilectus*[4]. Y, en efecto, como hemos de ver en seguida, las tesis de Lutero sobre la justificación suenan muy cercanas a las afirmaciones de Occam. Hay un punto, no obstante, en el que Lutero está en los antípodas del occamis-

[2] *In I. Sent.* dist. 17.

[3] *In I. Sent.* dist. 17, q. 1.

[4] WA, *Werke*, 6, p. 600; *ibid.*, 30, 2, p. 300 (Occam, mein lieber Meister). Para ver la influencia de Occam sobre Lutero cf. además de Denifle (tr. fr., II, pp. 191-232), DTC, IX, col. 1183-88; O. Scheill, *M. Luther* (Tubinga 1917) I, pp. 204-215, II, pp. 231-248; G. Miegge, *Lutero* (Torre Pellice 1946) I, pp. 91-105.

mo: mientras que éste subrayaba la capacidad natural del hombre, hasta el punto de aproximarse a un cierto semipelagianismo, Lutero infravaloraba nuestras fuerzas en la línea del pesimismo agustiniano, muy extendido dentro de su orden, para el cual todas nuestras obras o son malas o, por lo menos, insuficientes para justificarnos, y la concupiscencia no es cosa distinta del pecado. Baste recordar a Gregorio de Rímini († 1358).

Más grave era la falta, tan corriente entonces, de precisión teológica, la ambigüedad que dominaba en algunos puntos centrales de la teología, lo que Lortz ha llamado la *theologische Unklarheit*. Después de tantas discusiones se acaban por rebajar muchas cosas a la categoría de opiniones. «La teología—dirá Lutero en 1519—ha quedado reducida a meras opiniones..., todo se ha vuelto tan confuso, que ya apenas queda certeza alguna» [5]. Erasmo y Lutero, por influjo entre otras cosas de la teoría conciliarista, no tienen ya una noción exacta de lo que es la Iglesia, el primado y la norma de fe, confundiendo entre norma próxima y última.

b) *Wicleff, Hus y Wessel*

No ejercieron éstos influencia alguna directa sobre Lutero, pero tampoco se puede infravalorar el hecho de que casi todas las tesis defendidas más tarde por él, por lo menos en eclesiología, fueron ya expuestas en los siglos XIV y XV y especialmente por estos tres autores. Una nación entera, Bohemia, se había ido tras Juan Hus como tras su héroe nacional. Se trataba

[5] *Si licuit Scoto, Gabriel, et similibus dissentire S. Thomae, rursum thomistis licet toti mundo contradicere, denique tot fere sint inter scholasticos sectae quot capita, immo quot crines cuiusque capitis, cur mihi non permittunt idem contra eos, quod sibi ipsis jus arrogant contra se ipsos?*, Lutero a Staupitz, 21-III-1518, WA, Briefwechsel, I, p. 160. *Miror quid velis, quod Ecclesias fidei regulam vocas. Ego credidi semper, quod fides esset regula Romanae Ecclesiae et omnium ecclesiarum ut apostolus*, Gal 6, en *Ad dialogum Sylvestris Prieratis de potestate papae*, en *Luthers Werke*, WA, I, 662.

de precedentes autorizados que iban creando un clima por demás favorable a las nuevas doctrinas. Wicleff († 1384) admitía la Sagrada Escritura como única norma de fe, tenía por miembros de la Iglesia únicamente a los predestinados, ya que él la concebía como una sociedad esencialmente invisible y negaba el primado de Roma, la transubstanciación y el libre albedrío. Hus († 1415), por su parte, polemizando contra los papas que habían traicionado el evangelio y contra el clero simoníaco y opulento, oscilaba entre dos concepciones opuestas: por una parte, una Iglesia *congregatio fidelium*, basada en la participación en los sacramentos y en la jerarquía, y, por otra, una Iglesia *universitas praedestinatorum*, pequeño grupo de elegidos que sólo Dios conoce y en el que los poderes de los sacerdotes y del Papa quedan fuertemente reducidos [6]. Juan Wessel († 1481) rechazaba el valor de la tradición apostólica, las indulgencias y la autoridad del Papa. En sustancia oponía a la Iglesia visible una Iglesia espiritual y pobre o, en todo caso, una Iglesia invisible carente de poder y de estructuras jurídicas.

c) *El falso misticismo*

Entre los siglos XIV y XV, por reacción, entre otras cosas, a la aridez de la Escolástica de aquel tiempo y a las dolorosas experiencias de la Iglesia, fue desarrollándose en Alemania y en los países limítrofes una gran escuela mística que en ocasiones no consiguió mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia y cayó en afirmaciones heterodoxas. Los enemigos de la Escolástica recurrían de buen grado a la contemplación y al estudio de la Escritura, consideraban la religión como un contacto personal y vital con Dios, como una experiencia íntima de Dios y mientras que

[6] Sobre el pensamiento de Hus cf. además de FM, XIV, II, pp. 37-338, el volumen *Hussiana* (Lovaina 1960) y, en polémica con estos y en sentido más negativo sobre la ortodoxia de Hus, E. Werner, *Der Kirchenbegriff bei Jean Hus, Jakoubek von Mies, Jan Zelivsky und den linken Taboriten* (Berlín 1967).

algunos explicaban la experiencia mística como el final de una larga ascesis a través de los sacramentos, bajo la guía de la Iglesia, otros terminaban por despreciar las prácticas externas, por anteponer las experiencias propias al magisterio de la Iglesia o por deformar las afirmaciones ortodoxas de sus maestros interpretándolas en sentido heterodoxo. Ni faltaba tampoco quien admitía como verdades indiscutibles hipótesis presentadas antes sólo como probables y las llevaba hasta sus últimas consecuencias. Junto a Eckart († 1327), Taulero († 1361), Suso († 1365) y Ruysbroquio († 1381), nos encontramos con los begardos y las beguinas y los hermanos del libre espíritu. Eckart, «el maestro», aun contando con su absoluta fidelidad a la jerarquía, expuso ideas un tanto ambiguas que, tomadas al pie de la letra, difícilmente podrían interpretarse en sentido ortodoxo: parece que exalta la vida escondida y la unión con Dios hasta el punto de negar la distinción entre el alma y Dios, cayendo en el panteísmo. En otras ocasiones da la impresión de no escapar del quietismo, como cuando parece que considera inútiles para la salvación nuestras obras buenas [7].

El que ejerció mayor influencia sobre Lutero fue Taulero, por quien sentía profunda estimación [8], y cuyas obras utilizaba a menudo anotándolas personalmente. De él tomó el agustino una espiritualidad profunda, una inmensa confianza en la misericordia divina, la convicción de la propia incapacidad y el desprecio por las propias acciones. Pero Lutero acabó a la vez por interpretar a su manera algunos textos de Taulero que en su contexto original tenían un significado muy diverso. Si Taulero afirma que el pecado original ha corrompido nuestra naturaleza, que nues-

[7] Algunas afirmaciones de sentido panteístico cf. DS 960; tesis quietistas *ib.* 964, 965, 966.

[8] *Prodiit nuper vernacula lingua Johannes Tauler... talis qualem ego a saeculo apostolorum vix natum esse scriptorem arbritror* (*Luthers Werke*, WA, 10, 2, 329-330).

tra justicia es una injusticia, no pretende defender con estas frases exageradas la total corrupción de la naturaleza humana como consecuencia del pecado original, como llegó a entender Lutero. Cuando dice Taulero que el hombre después del pecado original no es ya capaz de realizar actos que le lleven a la vida eterna, sobreentiende siempre «sin la gracia»; pero Lutero toma la afirmación al pie de la letra, concluyendo que nuestras obras son malas, y que el pecado original destruyó en nosotros el libre albedrío. Tampoco dejó Lutero de estudiar atentamente a otros autores contemporáneos suyos que le confirmaron en sus ideas. El mismo publicó un opúsculo anónimo, antes desconocido, que tituló *Teología alemana* (Theologia Deutsch). Por entonces iba madurando ya en el joven Lutero la idea de una justificación externa, sin renovación interior y que se alcanzaba sólo mediante la fe [9].

d) *El evangelismo*

Europa se encontraba muy bien dispuesta para aceptar estas doctrinas. Desde España hasta Alemania, desde Flandes hasta Francia e Italia se iba afianzando la reacción contra la piedad de la Edad Media tardía en la que habían adquirido un puesto excesivo las prácticas externas, muchas veces matizadas de superstición y a menudo cumplidas mecánicamente. Se quería un cristianismo más puro, es decir, una simplicidad mayor en los ritos (es ésta una aspiración que aflorará muchas veces en la historia posterior y cuya validez ha reconocido el Vaticano II), un mejor conocimiento de la Escritura, una piedad más sincera dominada por la confianza más absoluta en la misericor-

[9] Cf. el *Sermo de propia sapientia et voluntate*, de 26-XII-1515 (WA I, 30-37). Junto con un claro anhelo religioso hacia el Señor aflora en Lutero el fuerte pesimismo por lo que se refiere a nuestras obras: *Nos nostris justitiis prosus salvari non possumus, sed sub alas huius gallinae nostrae oportet nos confugere, ut quod minus in nobis est, de eius plenitudine accipiamus...(at) nolunt audire, quod justitiae eorum peccata sint, quae gallina egeant.*

dia y en el amor de Cristo que nos llama enteramente hacia sí. Naturalmente que no se trataba de una corriente bien definida, sino de una atmósfera espiritual generalizada, sobre todo, entre las clases cultas y muy especialmente en los círculos humanistas. Por supuesto que dentro de estos ambientes cabe distinguir posiciones bien diversas: no falta quien, por reacción a un cierto semipelagianismo de la filosofía nominalista, cae en el extremo opuesto, depreciando la participación activa y personal del hombre en la salvación y exaltando unilateralmente la omnipotencia de la gracia hasta el punto de considerar inútiles las obras, subrayando como entraña de la vida cristiana el encuentro con Cristo, pero rechazando a la vez todo lo que es o puede parecer accidental: el culto de los santos, las diversas devociones, etc. Los secuaces de esta corriente se remiten gustosamente al evangelio y especialmente a san Pablo—de donde viene el nombre de evangelismo o de paulinismo que se dio al movimiento—, aunque en más de una ocasión le interpretan de manera muy subjetiva. Entre los exponentes más importantes de este movimiento hay que recordar a Erasmo de Rotterdam, especialmente con su *Enchiridion militis christiani* (1504): el cristianismo es esencialmente interioridad y no consiste en la observancia de ritos externos, como el judaísmo decadente; es un combate contra las pasiones que nos eleva sobre los bienes materiales hasta Cristo Salvador. En Italia el opúsculo *Del beneficio di Cristo*, publicado anónimamente en 1543 por Benito de Mantua, monje casinense, en una redacción que había corregido el humanista Marco Antonio Flaminio [10], avanza decididamente por este camino hasta rozar peligrosamente la heterodoxia; el capítulo II lleva este significativo título: «De cómo la Ley fue promulgada por Dios para que

[10] Sobre el *Beneficio de Cristo* cf. la edic. de G. Paladini (Bari 1913); Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés, su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo* (Roma 1957) y recientemente, T. Bozza, *Introduzione al Beneficio di Cristo* (Roma 1963, cf. RHE 59 [1964] 762).

nosotros, reconociendo el pecado y desesperando de poder justificarnos por las obras, recurriésemos a la misericordia de Dios y a la justificación por la fe». En sustancia, la justificación tiene lugar por la aplicación de los méritos de Cristo y sin el sacramento de la penitencia. En España nos encontramos con los *alumbrados*, iluminados, convencidos de ser espíritus inspirados y guiados directamente por el Espíritu Santo y de haber alcanzado tal grado de unión con Dios que su libertad queda anulada, garantizándoles como contrapartida la impecabilidad. En Francia un espíritu más moderado invade los círculos que nacen en torno al humanista Jacques Lefèvre d'Etaples *(Jacobus Faber Stapulensis)* y al obispo de Meaux, Guillermo Briconnet: los comentarios a la Escritura del cándido y optimista Lefèvre repiten los temas del *Enchiridion* erasmiano: el cristianismo es una vida antes que un sistema doctrinal; hay que superar, pues, el cristianismo formulista y supersticioso para volver al cristianismo vivo. La reforma que él propugna no atribuye un peso suficiente al dogma y a la jerarquía, hacia los cuales, por otra parte, se muestra respetuoso.

e) *La corrupción de la Iglesia*

A pesar de que, como hemos visto, todos los historiadores contemporáneos estén de acuerdo en afirmar que la causa inmediata de la revolución protestante no hay que buscarla en la corrupción de la Iglesia, es innegable que esta corrupción real hizo mucho más fácil la difusión de la revolución. Pero hay que subrayar el hecho de que la decadencia moral era en Alemania por lo menos tanto o más grave que en Italia [11]. En Alemania el alto clero procedía exclusivamente de

[11] Cf. H. Denifle, *Luther und Luthertum* (Roma 1909) II, páginas 26-27: «El mal era general, en el norte escandinavo y en Francia, en España y en Italia; aquí quizá mayor que en otras partes, pero no tan grande como en Alemania». R. G. Villoslada observa que la afirmación es válida, al menos por lo que se refiere a los años posteriores a 1517, ya que la revuelta luterana empeoró la situación alemana.

la nobleza; obispos y canónigos llevaban una vida mundana, acumulaban en sus manos varios beneficios, celebraban raramente y pasaban su tiempo entre cacerías y diversiones. Del obispo de Colonia Hermann von Wied, por ejemplo, se dice que en toda su vida celebraría la misa unas tres veces. El proletariado clerical era muy numeroso: podrá aceptarse o no la cifra que daba un historiador luterano del siglo XVI, Agricola, de 1.400.000 eclesiásticos (de los dos sexos) sobre 15 millones de habitantes, pero otros cómputos confirman la alta proporción de clero que llegaba a veces al 5 o al 10 por 100 de la población. Pobres y poco instruidos, estos sacerdotes no guardaban en su mayoría el celibato [12]. En las órdenes religiosas que no habían abrazado una reforma el panorama no era consolador: la decadencia era palpable sobre todo en los conventos femeninos, en los que las familias nobles colocaban por la fuerza a sus hijas. En este período se generaliza la opinión de que la simple lujuria no constituye pecado mortal. Pero es inútil detenerse más tiempo en este aspecto del problema.

f) *La inquietud psicológica del siglo XV*

Mientras que los siglos XII y XIII, es decir, la época comunal, se distinguen por un intenso fervor económico, artístico e intelectual que suponen un optimismo de base y cierta seguridad aun a despecho de los avatares políticos, los dos siglos siguientes y, sobre todo, el XV, llamado con acierto «el otoño de la Edad Media», se ven invadidos por una angustia, un temor, una obsesión, fruto de la inseguridad social y política de la época, de mentalidad infantil y de religio-

12 J. Trithemeii, *Opera* (Maguncia 1605) p. 769: *Adeo hoc vitium incontinentiae in clero iam prevaluit, ut quasi coeperit esse licitum, quia publicum est.* El embajador del duque de Baviera en 1562 hablando con los Padres de Trento afirmaba que en Baviera sólo un cuatro o cinco por ciento del clero no vivía en concubinato público. Otros testigos contemporáneos repiten esta afirmación en términos análogos. *Con. Trid. Acta,* VIII, p. 622.

sidad poco ilustrada que cae a menudo en formas patológicas. La peste negra de 1348 arrecia por toda Europa cosechando millares de víctimas: el terror provocado por la epidemia desata el miedo al demonio que lleva a la superstición, a la astrología y a prácticas diversas para huir del dominio del diablo o para pactar con él. Se multiplican de modo alarmante los procesos contra las brujas, casi desconocidos durante el apogeo medieval: sólo en el cantón suizo de Vallese fueron quemadas en un año 200 brujas.

La lucha contra las brujas se intensificó sobre todo en los países de lengua alemana. Dos dominicos destacaron en esta lucha, Heinrich Krämer y Jakob Sprenger, quienes para vencer las dificultades que encontraban consiguieron de Inocencio VIII el 5 de diciembre de 1484 una bula especial, *Summis desiderantes affectibus*, que confirmaba sus facultades, partiendo del supuesto de que efectivamente muchas personas mantenían relaciones sexuales con el demonio y se valían de su influjo para ejercer un poder maléfico sobre personas, animales y plantas. Por eso la represión de la magia y de las brujas formaba parte de la lucha contra la *haeretica pravitas*. Tres años más tarde los dos inquisidores publicaron el *Malleus Maleficarum*, tratado sistemático de los procedimientos contra las brujas, aprobado por la facultad teológica de Colonia y que consiguió llegar en dos siglos a treinta ediciones. Este libro, junto con el del jesuita Martín del Río (1599), *Disquisitionum magicarum libri sex*, se convirtió en el tratado clásico sobre el tema [13].

Los caminos ven pasar a menudo las procesiones de flagelantes. La muerte, las tentaciones, lo demo-

[13] La bula *Summis desiderantes*, en *Bull. Rom.* (Turín 1857) V, pp. 296-298 y en M, I, n. 780: «Hemos escuchado que muchas personas de los dos sexos tienen relaciones activas y pasivas con el demonio y con sus encantos..., hacen perecer, sofocar y morir los partos de las mujeres, los fetos de los animales, los frutos de la tierra...» Sobre las brujas se encuentra abundante material en L. Jannsens, *Geschichte des deutschen Volkes*, VIII; F. Bolzoni, *Le streghe in Italia* (Bolonia 1963).

níaco, la danza de la muerte pasan a ser los temas preferidos de los artistas. Ahí está *El triunfo de la muerte*, de Pedro Bruegel el Viejo, mediados del siglo XVI, y antes de él Mathias Grünewald y Lucas Cranach con sus cuadros de tentaciones y Alberto Durero con *El caballero, la muerte y el diablo* [14]. Paralelamente a la pintura, la literatura apocalíptica de la época insiste en la inminencia del fin del mundo, en la ruina de la Iglesia, en la llegada del anticristo: el opúsculo *Onus Ecclesiae*, aparecido en 1524, recoge las profecías atribuidas a Joaquín de Fiore, Ubertino da Casale, Brígida de Suecia y Vicente Ferrer.

Lutero viene a ser el heredero directo de este estado de ánimo turbio y exaltado. Es el hijo de la angustia germana, de esa excitación morbosa que salta plásticamente en los grabados de Durero: se acerca el fin del mundo, dentro de poco aparecerá Cristo en todo su poder y medirá sus fuerzas con el diablo.

[14] Cf. sobre todo este aspecto E. Castelli, *Il demoniaco nell'arte* (Milán-Florencia 1952); J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland...*, I, pp. 99-100; R. G. Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, pp. 212-241.

III. *MOTIVOS POLITICOS, SOCIALES Y ECONOMICOS*

Junto a los factores religiosos tuvieron también su influencia las causas políticas. Hablando de un modo general, habría que recordar que en la gestación y en la difusión de todos los grandes movimientos heréticos no falta nunca el factor político. El monofisismo debe su difusión en Palestina, Siria y Egipto a motivos políticos, ya que constituye el aspecto religioso de la oposición política a Bizancio, más o menos corriente en aquellas regiones. El cisma griego de 1504 es el resultado no tanto de las controversias teológicas, cuanto de una oposición ya muy vieja entre Roma y Constantinopla, agudizada desde el momento en que Carlomagno se adjudicó el título de emperador. En Bohemia se exaltó a Hus a la categoría de héroe nacional en oposición a las tendencias que pretendían privar al país de sus caracteres nacionales para reducirle a una especie de provincia alemana. En nuestro caso encontramos en la raíz de la herejía una doble oposición:

a) *Resistencia contra Roma*

Según Erasmo, la aversión contra el nombre de Roma ha penetrado ya en el ánimo de muchos pueblos por lo que se cuenta por todas partes sobre las costumbres de los romanos [15]. El sentimiento antirromano es particularmente intenso en Alemania como consecuencia de la lucha entre Luis de Baviera y Juan XXII, protagonista de una política antigermana, en favor de la centralización y, sobre todo, del fiscalismo de la Curia de Avignon y de Roma, que dio origen a lamentaciones continuas, recogidas y codificadas en los programas llamados *Gravamina nationis germanicae*. «¡Que Alemania sea libre!» «¡No olvidemos que somos alemanes!», repetía Ulrico de Hutten, que se llamó a sí

[15] 9-XI-1520; P. S. Allen, *Opus epistolarum D. Erasmi*, IV, página 374. Cf. expresiones muy parecidas 21-IV-1522 y 22-III-1523; *ib.* V, pp. 44 y 258.

mismo salvador de Alemania [16]. En el prólogo de sus obras completas, asociaba estrechamente Lutero en 1545 su propia causa con la de la independencia alemana, afirmando: «Los alemanes están hartos de soportar los robos de los holgazanes romanos... Por todas partes soplaba propicio el viento popular, porque a todos les resultaban antipáticos los manejos y modos de los romanos con los que habían llenado y cansado ya al mundo» [17]. Y el nuncio Aleandro escribía a Roma en 1521: «Aunque Lutero muera mil veces, surgirán otros mil Luteros, y hasta parece que ya ese tal Hutten quisiera, *quadam invidia motus, vindicare sibi primas partes...*», y continúa: «aunque él muera, no dejará el resto de la nobleza de continuar esta empresa iniciada» [18].

b) *Resistencia contra la centralización y el absolutismo de los Ausburgo*

El paso del Estado feudal al Estado absoluto, general en la mayor parte de Europa, llevaba consigo una dura lucha entre los nobles y la monarquía. En Inglaterra, en España y en Francia, concluyendo un largo proceso que había durado varios siglos, despojaron los reyes a los nobles de todo su poder político y sobre las ruinas del poder feudal levantaron un fuerte Estado nacional. En Alemania la lucha tuvo un resultado contrario: los grandes feudatarios lograron la plena independencia con la paz de Westfalia (1648), configurando el Imperio alemán como una simple confederación de Estados soberanos. Naturalmente, los emperadores de la casa de Austria intentaron reforzar por todos los medios su propia autoridad, y esta pretensión determinaba una oposición irreductible entre la nobleza y el Emperador. Esta situación influyó en

[16] U. Hutten a Erasmo, 13-XI-1520, Allen *Opus epistolarum*... IV, pp. 381-82.

[17] WA, *Werke*, 54, p. 181.

[18] P. Balan, *Monumenta reformationis lutheranae, ex tabulariis secretioribus S. Sedis*, 1521-1525 (Ratisbona 1884) p. 155.

términos decisivos en la actitud religiosa de los nobles: si el Emperador por tradición, por interés o por convicción se proclamaba defensor del catolicismo, a los príncipes alemanes no les quedaba otra opción que la de tomar el partido opuesto. En este contexto hay que situar el llamamiento lanzado por Lutero en 1520, al día siguiente de la elección imperial de Carlos V, que con su poder amenazaba seriamente las tendencias autonomistas de los señores alemanes: *A la nobleza cristiana de la nación alemana.* Y así se explica también el éxito de este opúsculo [19].

c) *La situación económico-social*

Si no llega a ofrecer una explicación adecuada y exhaustiva del nacimiento del movimiento luterano, debe ser tenida en cuenta para entender mejor su rápida difusión.

Dos clases había en Alemania que padecían especialmente las consecuencias derivadas del descubrimiento de América: los campesinos y los caballeros, es decir, la pequeña nobleza. Los caballeros habían perdido ya su antiguo poder, bien por la depreciación que sufrieron las propiedades agrícolas ante el incremento del comercio, bien por la transformación de las técnicas militares y la importancia lograda por la infantería pesada a expensas de la caballería, bien por el fortalecimiento de los grandes feudatarios, es decir, de los príncipes. Lógicamente, no contentos con su suerte, los caballeros buscaban la manera de recuperar su antiguo poder y los bienes eclesiásticos les brindaban una ocasión cómoda y fácil, tanto más cuanto que podían ocultar los verdaderos motivos bajo el

[19] El cardenal Madruzzo confiaba en Trento al secretario del Concilio: «Marchándose de Alemania el Emperador, dejando las cosas como ahora están, no hay duda de que Su Majestad puede hacer la señal de la cruz sobre Alemania, ya que no volverán más ni él, ni su hermano, ni su hijo, ni su nieto, pues se advierte ahora en todos los alemanes un ánimo casi concorde de hostilidad contra la casa de Austria por la envidia que tienen de su grandeza... y no cabe duda de que en su ausencia se harán luteranos» *(Conc. Trid. Acta,* I, p. 303).

pretexto de celo por la Reforma [20]. Por otra parte, hacía ya tiempo que venía fraguándose entre el proletariado agrícola el fermento revolucionario, como lo demostraba la violencia de los movimientos que venían sacudiendo periódicamente a Alemania desde finales del siglo xv (1476, 1478, 1486, 1491, 1492, 1502, 1513). Los campesinos se sentían empujados a la revolución, más que por una situación material insoportable, por la inferioridad de su condición jurídica, ya que, a diferencia de los campesinos de Francia, de Italia y de España, se encontraban aún en gran parte en las mismas condiciones que los siervos de la gleba, dependiendo de un feudatario que si unas veces actuaba dentro de los límites del paternalismo tradicional, en cualquier momento podía exigir con toda dureza sus derechos feudales. ¡Había llegado el momento de recuperar la propia libertad!

d) *La personalidad de Lutero*

Todo este ingente complejo de factores religiosos, políticos y sociales constituía, por decirlo así, un inmenso material explosivo que se había ido acumulando en el transcurso de varios decenios. Bastaba una chispa para hacerlo explotar. Ahora bien, como en otros muchos casos, era bastante fácil dar con el hombre que arrojase la chispa, y no hemos de creer que de no haber aparecido Lutero no hubiese ocurrido nada [21]. Acabamos de leer la opinión del nuncio Aleandro: hay en Alemania más de un centenar de personas dispuestas a ponerse al frente del movimiento ocupando el lugar de Lutero. Por otra parte, es

[20] M. Bucer, *De regno Christi* (Basilea 1557): *Nec pauci eorum qualemcumque evangelii praedicatorem eo tantum receperunt, ut in opes invaderent ecclesiasticas* (cit. por I. Dollinger, *Die Reformatiom ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen* (Ratisbona 1846) p. 54.

[21] Cf. la tesis contraria en L. Hertling, *Geschichte der Katholischen Kirche* (Berlin 1949) p. 251: «Si Lutero no hubiese surgido o hubiese actuado de otra manera la historia alemana hubiese llevado un rumbo distinto».

siempre antihistórico, en este caso y en cualquier otro, preguntarse qué es lo que hubiera sucedido de no haber existido Lutero. Sería un pseudoproblema, porque no sería posible responder a la pregunta de no ser mediante una hipótesis, cosa que científicamente no es suficiente. Lo que sí es, por el contrario, tarea de la historia es determinar la efectiva contribución de Lutero en la génesis y desarrollo de la insurrección protestante. Y hemos de responder inmediatamente y sin vacilación que fue muy fuerte: él sumó los factores ya existentes, aunque dispersos y muchas veces todavía latentes, los maduró y les aseguró la máxima eficacia. Debido a su temperamento, a sus cualidades de predicador, de jefe, de guía, a su exaltada fantasía, fecunda en imágenes plásticas, a su convicción de ser un enviado de Dios para anunciar no ya un sistema teórico, sino una experiencia íntima y transformante que constituía el único camino hacia la paz y la salvación, debido a la misma vehemencia de sus afirmaciones, a su aspecto exterior que magnetizaba a sus oyentes impresionados ante aquellos ojos centelleantes, Lutero había nacido para inflamar y arrastrar a las masas populares y para sacudir y convencer a los intelectuales. En una palabra, Lutero no fue quien decidió el estallido de la revuelta, pero sí quien aceleró este momento y quien echó en él todo el peso de su fuerte personalidad, multiplicando su eficacia. Por otra parte, fue el mismo temperamento de Lutero, típicamente alemán, el que acabó por empequeñecer el alcance de su misma acción al desarrollar una forma de religiosidad más nacional que universal [22].

[22] P. Imbart de la Tour, *Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand?*, en «Revue de Metaphysique et de Morale» 25 (1918) 575-612. Cf. también el juicio de Daniel Rops: «Sin la personalidad de Lutero no hubiese adquirido el protestantismo sus rasgos típicos. Occam, Hus, Wicleff son precursores; Bucer, Zwinglio y Oecolampadio rivales de segundo orden: el impulso definitivo se debe a Lutero».

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1) Para conocer bien el ambiente espiritual dentro del cual maduró la Reforma protestante es preciso tener un buen conocimiento de Erasmo de Rotterdam (1466-1536). Recordemos aquí la biografía, clásica, de G. Huizinga (Nueva York 1924, Milán 1941) y, entre las obras más importantes y más recientes, M. Bataillon, *Erasmo y España* (México 1951); L. Bouyer, *Autour d'Erasme: Etudes sur le christianisme des humanistes catholiques* (París 1955); E. E. Reynolds, *Thomas More and Erasmus* (Nueva York 1965); R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas* (Madrid 1965); N. Petruzellis, *Erasmo pensatore* (Nápoles ²1969). *Colloquium Erasmianum, Actes du colloque international réuni a Mons, 26-29 oct. 1967* (Mons 1968) cf. especialmente pp. 3-16; M. Bataillon, *La situation présente du mesage erasmien.* De entre sus obras se pueden leer, por lo menos, *Enchiridion militis christiani, Elogium Moriae* (tr. ital. Turín 1953) «Colloquia» (tr. ital. Milán 1959) y algunas cartas (una buena selección, aunque limitada, en «Grande antologia filosofica», VII, pp. 829-54).

Erasmo encarnó, quizá de manera más viva y eficaz que ningún otro, las tendencias del Humanismo cristiano y del evangelismo, siendo su auténtico maestro. El es quien difundió en gran parte de Europa, con sus escritos brillantes, los ideales típicos de este movimiento: la tolerancia, la purificación de las estructuras deterioradas y anacrónicas que pesaban sobre la Iglesia, la vuelta a las fuentes. Es decir, que él fue quien divulgó todo un patrimonio espiritual del que todavía vivimos hoy abundantemente. Y no será exagerado afirmar que durante algunos decenios fue el padre intelectual de media Europa.

Hablando de Erasmo surgen en seguida dos interrogantes fundamentales. ¿De dónde arranca la vasta influencia que ejerció un hombre como Erasmo que no era ni un pensador profundo ni un fuerte temperamento moral? ¿Tal influencia fue positiva o negativa?

Resulta bastante fácil contestar a la primera pregunta: Erasmo supo expresar mejor que ningún otro las aspiraciones que andaban flotando en amplios sectores de la opinión pública, convirtiéndose de alguna manera en el intérprete de su tiempo. Cuando algo más tarde, como suele ocurrir, empezó a moverse la historia con mayor decisión y velocidad de cuanto hubiese previsto el escritor, Erasmo, intelectual puro más que hombre de acción, menos original y creador de lo que pueda parecer a primera vista, quiso mantenerse neutral y se quedó en un superado.

Más difícil es la contestación a la segunda pregunta. Según los esquemas clásicos de la historiografía marxista, Erasmo es el clásico burgués que quiere la reforma, pero no la revolución y que, debido a sus temores, acaba por frenar la verdadera re-

novación. Otros católicos consideran al holandés como un personaje débil, física y moralmente, que primero con sus sátiras y luego con sus perplejidades acabó por favorecer a la Reforma: *Erasmus posuit ova, Lutherus exclusit pullos.* Los historiadores más recientes desde Imbart de la Tour a Villoslada, aun admitiendo las limitaciones intelectuales y morales de Erasmo, se muestran más benévolos para con él y le consideran sustancialmente un precursor de la auténtica reforma católica de la primera mitad del siglo XV. Podría decirse que vuelven al revés el antiguo dicho: *Erasmus posuit ova, Loyola exclusit pullos.*

2) Puede leerse con interés E. Castelli, *Il demoniaco nell'arte* (Roma 1952), para apreciar la frecuencia con que en el arte de los siglos XV y XVI aparece el tema de la muerte y del diablo.

3) Cabe preguntarse si las numerosas descripciones de la vida religiosa en Europa y especialmente en Italia a principios del XVI son objetivas o reflejan únicamente un aspecto de la realidad, más compleja y llena de aspectos contrastantes, positivos y negativos. Cf., p.e., para este punto de vista H. Boehemer, *Ignatus von Loyola* (Stuttgart 1941), sobre todo las páginas que dedica a la vida romana del XVI; y Tacchi Venturi, *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesú* (Roma ²1950).

II

DIFUSION DE LA REFORMA

I. *LUTERO Y LA INSURRECCION PROTESTANTE EN ALEMANIA HASTA LA PAZ DE AUSBURGO* [1]

Personalidad de Lutero

Los católicos han visto durante muchos siglos a Lutero a través del cuadro que pintó dos años después de la muerte del reformador un canónigo de Breslau, Johannes Cochlaeus, quien en lo más encendido de

[1] *Bibliografía. a)* Un elenco de los repertorios bibliográficos más importantes sobre la Reforma en *Grande Antología Filosófica,* VIII (Milán 1964) pp. 1057-1059.

b) Sobre la Reforma en general cf. además de los vol. 16-17 de FM, P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, 3 vol. (París 1905-1914); J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland,* 2 vol (Friburgo/B ^{1}1939, ^{4}1963), que es fundamental (trad. española, Madrid 1963); E. J. Leonard, *Histoire général du protestantisme,* 2 vol. (París 1961), copiosa bibliografía; *Storia del mondo moderno,* II, *La riforma* (1520-1559), por J. R. Elton (Milán 1967, tr. de la *New Cambridge Modern History;* falta cualquier indicación crítica y bibliográfica; es obra de alta divulgación). Una excelente exposición en H, IV (E. Iserloh), páginas 1-308.

c) Para la vida de Lutero, un amplio elenco en la *Grande Antologia Filosofica,* pp. 1059-1061: recordamos sólo las de L. Febvre (París 1945, tr. ital. Bari 1969), G. Miegge (Torre Pellice 1946, Milán ^{2}1964), R. H. Bainton (Nueva York 1950, traducción ital. Turín 1960); J. Todd (Westminster 1964, traducción ita. Milán 1966: revalorización total de Lutero a expensas de la exactitud y de la profundidad de la investigación). La bibliografía española sobre Lutero acaba de enriquecerse con la matizada y exhaustiva visión que de su persona y su obra ha hecho R. G. Villoslada, *Martín Lutero,* 2 vol. I. *El fraile hambriento de Dios;* II. *En la lucha contra Roma* (BAC Madrid 1973).

d) Para las obras de los principales reformadores cf. la gran colección *Corpus Reformatorum* (Berlín 1834ss., Leipzig 1906ss.: comprende las obras de Melanchton, Calvino y, aún incompletas, las de Zwinglio). A esta obra se contrapone la colección *Corpus Catholicorum* (Münster 1919ss.) de la que han aparecido hasta ahora 29 vol. con las obras de los principales escritores católicos del mismo período.

la controversia presentaba al fraile de Witenberg como un demagogo sin conciencia, un hipócrita y un miserable. Todavía a principios del siglo xx ésta tendencia desfavorable inspira dos obras clásicas, la del dominico Denifle y la del jesuita Grisar. Denifle tuvo el mérito, eso sí, de aclarar que la rebelión de Lutero no puede atribuirse al escándalo que sufriera en su viaje a Roma del año 1511 (Lutero no experimentó entonces ningún impacto y sólo más tarde acentuó de manera no siempre objetiva la impresión negativa que

e) Para las obras de Lutero cf. un elenco de las siete ediciones completas desde el siglo xvi hasta hoy en H, IV, pp. 11-12. Recordamos aquí sólo las dos últimas: la de Erlangen, 1826-1886, ya superada e incompleta, con 67 vol. en alemán y 38 en latín, y la de Weimar, citada ordinariamente WA, comenzada en 1883, cuarto centenario del nacimiento de Lutero. Comprende cuatro series paralelas: *Werke* (Escritos, Sermones, Lecciones, Disputas: 58 vol.) *Tischreden*, 6 vol.; *Briefwechsel*, 11 vol.; *Die Deutsche Bibel*, 11 vol. En conjunto tenemos una imponente colección de noventa volúmenes. Ediciones menores casi siempre parciales: la de O. Clemen, A. Lietzmann, E. Vogelsang, H. Ruckert, E. Hirsch, en 4 vol. (Bonn [6]1966). En italiano, además de la antología de G. Alberigo, *La riforma protestante* (Bolonia 1959), que no se refiere sólo a Lutero, cf. sobre todo las cuatro antologías: *Lutero*, por Clementina Di San Lazzaro (Milán 1948; los textos están seleccionados con un criterio más bien literario); Lutero, *Escritos políticos*, por G. Panzieri Saija (Turín 1949 y [2]1959; la obra recoge algunos de los escritos más significativos, como los opúsculos polémicos publicados hacia 1520 y es, por tanto, utilísima); Lutero, *Scritti religiosi*, por V. Vinay (Turín 1967; selección particularmente feliz, ya que abarca las obras en las que prevalece el sentido religioso: sermones sobre el evangelio, sobre el bautismo, sobre el sacramento del Cuerpo de Cristo, comentario al *Magnificat*, tratado sobre las buenas obras; magnífico el aparato general); Lutero, *Discorsi a tavola*, por L. Perini (Turín 1969, selección de las *Tischreden)*. En inglés: J. B. Kidd, *Documents illustratives of the continental Reformation* (Oxford 1911). Más ceñida a fines didácticos y en la óptica tradicional de un Lutero muy discutible, hoy superada, L. Cristiani, *Luther tel qu'il fut* (París 1953). Una bibliografía sobre el pensamiento de Lutero, en *Grande Antl. Fil.* cit., páginas 1061-1070. Entre las obras más recientes, cf. también B. Ulianich, *La Chiesa in Lutero*, 1509-1521, I (Bolonia 1967); E. de Negri, *Teologia di Lutero* (Florencia 1967); G. Ebeling, *Lutero: un volto nuovo* (Roma-Brescia 1970); C. Boyer, *Luther, sa doctrine* (Roma 1970).

recibiera en Roma) y detectó el gran influjo de la Escolástica tardía, fuertemente impregnada de nominalismo, en la formación teológica del fraile. Por otra parte, el fogoso dominico, en un tono impetuoso y polémico, presentaba un Lutero carente de verdadera humildad, confiado en sí mismo, tibio en la oración, juguete de fuertísimas pasiones y como empujado a formular una nueva doctrina para justificar su propia conducta.

Esta visión está hoy, sin duda alguna, superada: todos admiten que la evolución psicológica del joven religioso y sus angustias no proceden de ningún tipo de corrupción moral. A diferencia del dominico, el padre Grisar, que rechaza la tesis de la corrupción moral, insiste en la deformación psicológica de Lutero, proclive a escrúpulos y angustias, obsesionado por el miedo al pecado y al diablo, debido a una inclinación patológica heredada de sus padres. Si para Denifle Lutero es un fraile corrompido, para Grisar se trata de un neurótico. Un juicio sustancialmente negativo, aunque sin llegar a estas conclusiones exageradas, pronunciaron también otros escritores, como León Cristiani y Jacques Maritain: resucita la historia del profesor absorbido de tal forma por su trabajo, que no encuentra nunca tiempo para celebrar la misa ni para rezar el breviario.

Tras los estudios de Lortz, Adam y otros, asistimos hoy a una revalorización de Lutero [2]. Todos recono-

[2] Cf. M. Bendiscioli, *I nuovi indirizzi della stroriografia tedesca della Riforma e Gerhard Ritter*, prólogo de G. Ritter, *La Riforma e la sua azione mondiale* (Florencia 1963); un breve *excursus* también en E. Iserloh, *Lutero visto hoy por los católicos*, en: «Concilium» 14 (1966) 477-488. Una reseña histórica bien informada en R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther* (Neuchatel 1966, tr. del inglés; cf. «Gregorianum» 49 [1968] p. 209); *Wandlungen des Lutherbildes* (Würzburgo 1966); especialmente H. Jedín, *Wandlungen des Lutherbildes in der Katholischen Kirchenschreibung*, ib., pp. 79-101. Id., *Mutamenti della interpretazione cattolica della figura di Lutero e loro limiti*, in RSCI 23 (1969) 361-383; V. Vinay, *Lutherana*, en «Protestantismo» 24 (1969) 79-94. Cf. también

cen en él una profunda religiosidad. Tuvo Lutero una experiencia personal de Dios, una auténtica conciencia del pecado y de la propia nada, de la que se alzaba mediante la adhesión a Jesucristo y la confianza ciega en él y en su redención. Su vinculación a los místicos alemanes no se explicaría sin un verdadero anhelo de Cristo [3]. A esto se unía en él una gran caridad hacia los pobres. Por otra parte, tenía el agustino un carácter fuerte, unilateral, extremoso, exuberante, impulsivo, inclinado más bien a apoderarse de la realidad que a aceptarla humildemente. Esto explica su fuerte tendencia al subjetivismo, que le empujaba a una interpretación unilateral de la Escritura y le hacía poco dispuesto a aceptar las directrices de cualquiera que se presentase como mediador entre Dios y el hombre. Esta misma riqueza de vida interior explica la fascinación que ejerció sobre todos los que le trataban: el don natural de mando se fundía en él con la irradiación interior, la cordialidad y la sensibilidad hacia los problemas de los otros. Pero se dejaba llevar por una cólera repentina y explosiva que

E. Iserloh, en H, IV, p. 15: la dificultad en el enjuiciamiento de Lutero nace, sobre todo, de lo rico y contradictorio de su temperamento. Es cierto que no podemos juzgar a Lutero sólo por sus desahogos recogidos en los varios volúmenes de los *Tischreden.*

[3] Lutero tiene por una parte un sentido trágico de la miseria humana (cf. *I sette salmi penitenziali*, WA, *Werke* 1, pp. 154-220, *Scritti religiosi di Lutero* por V. Vinay, cit. pp. 67-163, p.e., pp. 79-80, 103-108), de la que deriva también su convicción de la relatividad y de la escasa o nula utilidad de muchas prácticas religiosas (*Delle buone opere*, WA, *Werke* 6, pp. 202-276 *Scritti religiosi*, pp. 325-430, p.e., pp. 333,335, 387...). Posee, por otra parte, una gran inclinación a la oración y una confianza inmensa en Cristo y en la gracia, que aparecen, p.e., en el bellísimo comentario al *Pater Noster* (WA, *Werke* 2, pp. 80-130, *Scritti religiosi*, pp. 207-278, especialmente pp. 211-215) y en el comentario al *Magnificat* (WA, *Werke* 7, pp. 544-604, *Scritti religiosi*, pp. 431-215). Véase también el discurso del 26-XII-1515 (WA, *Werke* 1, p. 31): *Ego semper praedico de Christo gallina nostra. Sub alas huius gallinae oportet nos confugere. Ecce autem expandit Dominus alas suas in cruce, ut nos susciperet...»*

se traducía en expresiones duras y vulgares, en las mentiras más descaradas (como en el caso de la bigamia otorgada a Felipe de Hesse, que negó en público) y en críticas despiadadas contra sus adversarios, a quienes inundaba con un torrente de invectivas e improperios; por eso le pusieron de mote *doctor hyperbolicus.* Auténtica y profunda religiosidad, tendencia al subjetivismo, autoritarismo y violencia: estos son algunos de los rasgos esenciales del reformador, que explican en parte el enorme influjo que ejerció sobre el espíritu germano y sobre toda la cultura europea. Sin caer en las exageraciones de Maritain, es justo ver en Lutero, como decía Fichte, al alemán por excelencia, al hombre que no sólo atorgó al país una de las primeras obras literarias vernáculas, sino que contribuyó a la formación de una conciencia nacional alemana y que quizá influyó también a la acentuación de algunos rasgos menos felices del carácter germano [4].

Vida de Lutero [5]

Nacido en Eisleben, en Sajonia, el 10 de noviembre de 1483, murió Lutero en la misma ciudad el 18 de febrero de 1546. Procedía de una familia de campesinos que a fuerza de tenacidad había logrado mejorar su propia situación. Estudió filosofía en la Universidad de Erfurt en un ambiente impregnado de occamismo. En 1505, tras haber conseguido el doctorado, entró en el convento de los ermitaños de san Agustín de Erfurt en cumplimiento de un voto que hiciera al verse en grave peligro con ocasión de una tormenta,

[4] Cf. J. Maritain, *Tre riformatori* (Brescia ²1964) p. 66. En la misma línea, L. Hertling, *Storia della Chiesa* (Roma 1967) p. 385 (ed. alem. Berlín 1949, p. 241): influjo negativo de Lutero sobre el carácter alemán: «los defectos que buscaríamos en vano en los alemanes medievales arrancan en cierto modo de Lutero...»; cf. hoy, sobre todo, G. Ritter, *La riforma e la sua azione mondiale,* tr. ital. (Florencia 1963) especialmente pp. 79-100 *(Lutero e lo spirito tedesco)*, pp. 139-166 *(La riforma e il destino politico della Germania).*

[5] Cf. un luminoso resumen de la vida de Lutero con esquemáticos datos cronológicos, en L, par. 81.

cosa que, sin embargo, probablemente no hizo sino acelerar en él una evolución que venía experimentando desde hacía tiempo. Se ordenó de sacerdote dos años después y fue llevado a Wittenberg, donde enseñó primero ética y después teología y exégesis, comentando sucesivamente los Salmos y diversas cartas de san Pablo. En 1510 fue enviado a Roma por motivos internos de su orden (los agustinos de Erfurt no veían con buenos ojos los planes del vicario general de unir varios monasterios reformados y no reformados por miedo a que la fusión de las dos ramas, estricta y mitigada, relajase la disciplina). Lutero expondría más tarde ocasionalmente la impresión fuertemente negativa que recibió en Roma, pero su narración hay que interpretarla críticamente a la luz de su evolución posterior. Entre 1515 y 1517 maduró la evolución psicológica del agustino y empezó a formularse la nueva doctrina. Diversos factores, especialmente la experiencia interna del joven religioso y su unilateral formación teológica, influyeron de forma decisiva en este proceso.

Tras un período de fervor sereno que le granjeó la estima de sus hermanos y le procuró misiones de confianza dentro de la orden, cayó Lutero en Wittenberg en un estado de profunda inquietud con temores de que no podría librarse del pecado y de que pertenecía al número de los condenados. Probablemente contribuyeron a desatar esta angustia, por una parte, el trabajo excesivo y su tendencia innata a la melancolía y, por la otra, el occamismo de que se había embebido con la acentuación de la voluntad arbitraria de Dios y con la excesiva importancia dada, simultáneamente, a la voluntad humana, cosas que debían encontrar un eco muy profundo en su espíritu educado desde la adolescencia en la mayor severidad moral. No hay que excluir de este proceso la dificultad en distinguir la concupiscencia y la tentación, del pecado y del consentimiento, y su inclinación a conseguir una experiencia incluso sensible de una realidad por com-

pleto interior y espiritual. En su búsqueda angustiosa de un camino de salvación se sintió a menudo consolado con los buenos consejos del vicario general de su orden, Juan Staupitz. Paralelamente, en sus estudios y en sus explicaciones ahondaba Lutero en el conocimiento del occamismo, al igual que en el de la mística alemana (Taulero, *Theologia deutsch)*, sacando de ahí la idea de la nulidad absoluta del hombre ante Dios y del abandono pasivo en él, lo que se fue acentuando por su nueva pasión por la lectura de los tratados antipelagianos de Agustín y de las cartas de san Pablo. Más tarde Lutero mismo atribuiría una importancia decisiva a una iluminación que parece haber experimentado de improviso, quizás en 1517, mientras meditaba en su celda, en una parte del convento que tenía forma de torre (de ahí el nombre de *Turmerlebnis*, experiencia de la torre, que se le dio a este episodio), sobre un texto de la *Carta a los Romanos*, 1, 17: «La justicia de Dios se manifiesta en ella (en la Buena Nueva) de fe a fe, según está escrito: el justo vivirá de la fe».

Parece ser que Lutero entendió de pronto que cuando la Escritura usa el término «justicia» no se refiere a esa intervención por la cual Dios premia al justo y castiga al pecador, sino que habla del acto por el cual el Señor cubre los pecados de los que se abandonan a él mediante la fe. En ese caso la *Carta a los Romanos* habla no de la justicia vindicativa, sino de la justicia salvífica, es decir, de la gracia con la que Dios nos santifica [6]. Es probable que el reformador

[6] Lutero cuenta ampliamente este episodio en el prólogo a la colección de sus obras de 1545 (WA, *Werke* 54, p. 186: *Me prorsus renatum esse sensi et apertis portis in paradisum intrasse)* y vuelve sobre él muchas otras veces para subrayar, sobre todo, la confianza que dedujo de la recta interpretación de la palabra «justicia». Cf. la *Enarratio* sobre el c. 27 del Génesis *(Genesis-Vorlesung*, WA, *Werke* 43, p. 537): *Quoties legebam hunc locum semper optabam ut nunquam Deus revelasset evangelium. Quis enim posset diligere Deum irascentem, judicantem, damnantem? Donec tandem illustrante Spiritu Sancto locum... diligentius expenderem, justus ex fide vivit. Inde colli-*

diese una importancia excesiva a un momento concreto dentro de un largo proceso psicológico. Sea lo que fuere, el concepto de justicia salvífica adquirió un lugar cada vez más importante dentro de su sistema. También es cierto que, como ha observado Denifle, su interpretación de la frase bíblica no era precisamente nueva, sino que terminó exagerando un concepto de por sí ortodoxo (la justificación salvífica por medio de la fe), negando de manera unilateral toda necesidad por parte del hombre de prepararse a la gracia por medio de su libre cooperación. Al reconocer en la gracia un don no sólo absolutamente gratuito, sino también independiente por completo de nuestra colaboración, dentro del cuadro general de la arbitrariedad divina propia del sistema occamista, encontraba Lutero un desahogo a sus ansias: bastaba con abandonarse a la acción salvífica de Dios, era suficiente con creer para saberse y sentirse salvados.

Rápido fue ya el paso del profesor de teología a los otros quicios de su doctrina, que empezó a defender en seguida ante la necesidad lógica de sustentar el punto central: la salvación por la fe. A la vez que trataba dar por este camino cierta coherencia a su doctrina, declaraba que no pretendía apartarse de la Iglesia, sin caer en la cuenta de que, en realidad, estaba abriendo un foso cada vez más ancho entre ésta y su propia teología. En realidad podríamos resumir el luteranismo en tres puntos principales, aun corriendo el riesgo, inevitable siempre en semejantes esquematizaciones, de caer en la vaguedad y en la imprecisión. Ante todo, *sola Scriptura:* la Escritura no sólo contiene materialmente la totalidad de la divina revelación, sino que no tiene necesidad de ser iluminada ni clarificada por la tradición, es decir, que es suficiente por sí misma y por sí sola para garantizar a la Iglesia la certeza sobre todas las verdades reveladas [7].

gebam quod vita deberet ex fide existere... apariebatur mihi tota Scriptura et coelum ipsum.

[7] Cf. *A la nobleza cristiana de la nación alemana (Scritti politici di Martin Lutero* (Turín 1949) p. 137, WA, *Werke* 6,

Quedan excluidas así la tradición y la intervención de la Iglesia por medio de su magisterio y se abre la puerta hacia el libre examen.

En segundo lugar, *justicia imputada* o puramente atribuida, no inherente. La naturaleza humana quedó, tras el pecado original, irremediablemente corrompida, el hombre perdió su libertad y todas sus obras son necesariamente pecado. Dios, con todo, sin borrar los pecados y sin renovar interiormente a quien cree en él y en él confía, le aplica los méritos y la santidad de Cristo, le considera como si fuese interiormente justo y renovado: el hombre es, por tanto, simultáneamente justo y pecador. Aunque se sienta pecador y no realice obras buenas, basta con abandonarse en el Señor y en su misericordia, que de por sí actúa en el hombre [8].

p. 411): «Dice Pablo: 'Si alguien tiene algo mejor que anunciar... el primero que hablaba que calle y le ceda el lugar'. ¿Para qué serviría este mandato si todos han de creer al que está hablando en alto? También Cristo dice que todos los cristianos han de ser adoctrinados por Dios; pero puede suceder que el Papa y los suyos, no habiendo sido adoctrinados por Dios, no tengan un recto entendimiento y ¿por qué entonces no fiarse de ese otro? ¿Quién podrá sacar del atolladero a la cristiandad cuando el Papa se equivoque, si no es lícito creer en otro que entienda la Escritura?». Véase para una exposición exhaustiva del pensamiento de los reformadores el artículo ***Tradition***, redactado por varios autores en la enciclopedia protestante ***Die Religion in Geschichte und Gegenwart***, VI, 1962, col. 966-84. Para el punto de vista católico cf., entre otros, Y. Congar, ***La Tradition et les traditions*** (París 1960) y J. Dupont, ***Écriture et Tradition*** en: «Nouvelle Revue Théologique», 85 (1963) 337-56, 449-68; cf. un brevísimo comentario a la bula ***Dei Verbum***, c. 9, en R. Latourelle, ***Theologie de la Revelation*** (Brujas-París [3]1969) pp. 364-66.

[8] Cf., sobre todo, el comentario al *Miserere*, WA, *Werke* 40-2, pp. 315-470, espec. pp. 352 y 407: El cristiano es justo y santo por un tipo de santidad extrínseca: «Esta pureza es una pureza que viene de otro. Cristo, en efecto, nos viste y nos adorna con su propia justicia; si, por el contrario, miras al cristiano aun cuando sea santísimo, no encontrarás en él limpieza alguna». Ya en 1517, comentando el salmo 32, escribía Lutero: «El salmista dice que Dios no lo toma en cuenta. Es como si dijese que subsiste, pero que Dios graciosamente

En tercer lugar, *repulsa de la Iglesia jerárquica,* no sólo por negar la diferencia esencial entre el sacerdocio de los simples fieles y el que confiere el sacramento del orden y por la negación del primado papal, objeto de frecuentes ataques y no pocas diatribas en diversos escritos, sino por el concepto fundamental de la relación directa del Señor con cada uno de los fieles por encima y al margen de cualquier tipo de mediación: «La Iglesia es una comunidad espiritual de almas unidas en una sola fe»... «es la unión de todos los creyentes en Cristo sobre la tierra»... «unidad espiritual que basta para formar la Iglesia» [9]. La negación de la Misa como sacrificio será sólo un corolario de esta afirmación. Para él la Misa es «el más grave y horrible delito entre todas las formas conocidas de idolatría», porque atenta contra la unicidad y suficiencia del sacrificio de la cruz; otros corolarios serán la reducción de los sacramentos y la notable libertad de culto y disciplina; pero, como hemos de ver, la necesidad de un punto firme sobre el que

no lo tiene en consideración» *(Scritti religiosi,* cit., p. 84, WA, *Werke* 1, p. 167). Sobre la relación entre justificación y obras buenas, cf. también *Della libertá del cristiano (Scritti politici* cit., pp. 383-86: WA, *Werke* 7, pp. 32-34: las obras buenas no producen la justificación, sino que, por el contrario, el hombre justificado hará obras buenas). El P. Congar y el card. Journet exponen de modo diverso la posición de Lutero. Para el primero hay que distinguir dos momentos: la percepción de una verdad que es difícil expresar con exactitud debido a su misma riqueza y que, efectivamente, Lutero expone un tanto ambiguamente; y la evolución en sentido heterodoxo de esta expresión. Para el cardenal Journet la deformación no nace en un momento concreto, sino que se manifiesta ya desde el nacimiento: el luteranismo se apoya en una única idea deformada, derivada de la yuxtaposición de dos elementos diversos: gratuidad y naturaleza forense de la justificación. Cf. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme de l'Église* (Paris 1950) pp. 240-41; C. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* I (Paris 1941) p. 56.

[9] Sobre la concepción de la Iglesia, cf. entre otras, *Del papato romano (Scritti politici,* cit., pp. 79 y 75, WA, *Werke* 6, pp. 296 y 283). Sobre la Misa, cf. *De Abroganda Missa privata Marthini Lutheri sententia* (WA, *Werke* 8, pp. 421-476 y el tercero de los artículos esmalcáldicos (WA, *Werke* 50, p. 200).

apoyar la Iglesia empujará fatalmente al reformador, no sin tensiones interiores, a apoyarse en los Príncipes, pasando así rápidamente de una concepción del todo espiritual de la Iglesia a la organización de una Iglesia estatal.

El problema de las indulgencias

La predicación de las indulgencias en Wittenberg fue la primera ocasión que se le presentó a Lutero de manifestar en público las ideas que venía madurando. Julio II, que había iniciado los trabajos de construcción de la nueva basílica de San Pedro, había concedido a partir del año 1507 también una indulgencia en forma de jubileo a quien diese limosnas para esta empresa. León X volvió a repetir esta iniciativa en 1514. En Alemania la situación se complicó al terciarse otro problema. Alberto de Brandeburgo, arzobispo de Magdeburgo y administrador apostólico de Halberstadt, había sido nombrado obispo de una tercera diócesis, Maguncia, y para poder tomar posesión de tan pingüe cargo tenía que desembolsar en la Cámara apostólica una ingente suma de la que en aquellos momentos no disponía. La dificultad fue solucionada de la siguiente manera: la familia Fugger, una de las bancas más importantes de la Europa de entonces, anticipó al joven y mundano prelado los 29.000 ducados que tenía que pagar en Roma. El obispo logró para sí la facultad de predicar en su diócesis la indulgencia, y las limosnas recogidas serían destinadas, mitad y mitad, a enjugar la deuda contraída con la banca Fugger y a las obras de construcción de la basílica de San Pedro en Roma. La predicación empezó en 1517, y en la provincia de Magdeburgo la desarrolló con toda pompa y solemnidad Juan Tetzel, dominico, que no siempre se mantuvo dentro de los límites de la ortodoxia. Enseñó, con razón, que la indulgencia consiste en la remisión de la pena y no de la culpa, pero a propósito de la clásica distinción entre la indulgencia de vivos y la de muertos, afirmó que el estado de gracia, la confesión y el

dolor de los pecados son necesarios para lucrar la indulgencia para uno mismo, mas no para aplicársela a los difuntos. La frase: «No bien cae la limosna en el cestillo el alma sale del purgatorio», responde perfectamente a su concepción, aunque no fuesen palabras suyas.

Como reacción contra los abusos cometidos en la predicación y contra la doctrina misma de las indulgencias, envió Lutero a Alberto de Brandeburgo, en la víspera de todos los santos de 1517, una carta, fuerte pero ortodoxa, instándole a que interviniese contra estos abusos y añadiendo sus 95 tesis sobre las indulgencias con la petición de una controversia sobre el tema. Ante el silencio de Alberto, envió Lutero sus tesis a algunos teólogos [10]. Rápidamente se difundieron por toda Alemania. Para el profesor de Wittenberg la indulgencia consiste sólo en la remisión de la pena canónica impuesta por la Iglesia (no de una pena que haya que pagar en la vida futura); no puede aplicarse a los difuntos, ni existe el «tesoro de la Iglesia» nutrido con los méritos de Cristo y de los santos [11]. ¿Por

[10] La narración tradicional, según la cual clavó Lutero sus 95 tesis en la iglesia de Wittenberg, ha sido refutada con buenos argumentos por E. Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation* (Münster 1966) y por K. Honselmann, *Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung* (Paderborn 1966). Cf. también, en sentido contrario, H. Bornkamm, *Thesen und Thesenanschlag Luthers* (Berlín 1967). Una buena exposición sintética de la controversia: F. Molinari, *Lutero tra la storia e la leggenda: ebbe luogo l'affisione delle tesi?* en: «Scuola Cattolica» 95 (1967) 456-463. No se trata sólo de un detalle de erudición: el envío a los obispos, en lugar de clavarlas en público, confirma que Lutero no tenía el 31-X-1517 intención alguna de separarse de la Iglesia y que esto fue el resultado de una evolución posterior (¿culpa de la negativa de la jerarquía a aceptar los planteamientos luteranos en lo que de justo tenían, o radicalización inevitable de las posiciones del agustino?

[11] DS 1467-72. Las 95 tesis en *Scritti religiosi di Martin Lutero*, por V. Vinay (Turín 1967) pp. 167-177. Cf. también la atinada observación de E. Iserloh en H, IV, pp. 51-52: «el alcance esencial de las tesis está en la separación de la acción divina de la de la Iglesia, reducida a una pura declaración de

qué—preguntaba el agustino—no vacía el Papa el purgatorio acudiendo a la santísima caridad y a la necesidad extrema de las almas, la razón más justa de todas, en el momento que libera un número infinito de almas por medio del funestísimo dinero para la construcción de la basílica, que es una superficialísima razón?» (tesis 82).

En 1518, ante la creciente difusión de las tesis de Lutero, que habían conmovido e inflamado toda Alemania, hizo examinar León X sus afirmaciones e intimó a Lutero para que se presentase en Roma. Merced a la intercesión de Federico, elector de Sajonia, fue dispensado Lutero del viaje a Roma, siendo interrogado en Ausburgo en octubre de 1518 por el cardenal Tomás de Vio, llamado también Cayetano. El interrogatorio no condujo a ningún resultado, ya que Lutero apeló contra el Papa mal informado al Papa bien informado y después contra el Papa al futuro concilio. Cayetano intentó poner al fraile en manos de la autoridad eclesiástica, pero no lo consiguió. Lutero gozaba de la protección del elector Federico y en aquellos momentos la influencia de éste era sumamente poderosa: a la muerte del emperador Maximiliano aspiraban a la sucesión dos candidatos, Carlos de Ausburgo y Federico, y León X, temiendo que la elección imperial aumentase peligrosamente el poder del Ausburgo, favorecía la candidatura del príncipe sajón. Nadie molestó, pues, a Lutero.

En 1519 tuvo lugar en Leipzig una gran discusión entre Lutero y el católico Juan Eck, quien, si no consiguió que su interlocutor se retractase de sus afirmaciones, le obligó al menos a aclarar en público y por vez primera su doctrina sobre el primado romano, sobre la infalibilidad de los concilios (que el reformador negaba) y, sobre todo, sobre el principio funda-

lo que Dios ha hecho ya de modo totalmente independiente de la acción del sacerdote. De aquí no hay más que un paso a la negación del sacerdocio jerárquico». (Cf. espec. la tesis 6, 36,37,38).

mental del protestantismo: la aceptación de la Escritura como fuente única y exclusiva de la religión revelada. Empezaba a quedar en claro que la polémica giraba no ya sobre los abusos morales o sobre opiniones libremente defendidas entre los teólogos, sino en torno a la misma constitución sustancial de la Iglesia.

En 1520, como conclusión del proceso contra Lutero, fue promulgada la bula *Exurge Domine*, con la intimación para el acusado de retractarse en el plazo de sesenta días de algunas tesis relativas al libre albedrío, al pecado original, a los sacramentos en general, a la gracia, a la contrición de los pecados, a la confesión, a las buenas obras, a las indulgencias, al purgatorio y al primado [12]. A lo largo de estos meses, antes y después de la publicación de la bula, desplegó Lutero una intensa actividad propagandista, publicando, entre otras cosas, tres libros que produjeron un tremendo impacto. En el escrito *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, redactado en alemán y rápidamente difundido en más de 4.000 ejemplares, incitaba Lutero a la demolición de las tres murallas tras las que se defiende la Iglesia de Roma: la distinción entre clero y laicado, el derecho exclusivo de la jerarquía a interpretar la Escritura y el derecho exclusivo del Sumo Pontífice a convocar un concilio. Un nuevo concilio, con la participación con plenos derechos de los laicos, reformará la Iglesia y acabará con los *gravamina nationis germanicae*, tantas veces deplorados inútilmente. En *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* criticaba la doctrina de los sacramentos, manteniendo sólo el bautismo, la penitencia y la eucaristía, pero negando la transubstanciación y el valor sacrificial de la Misa. En *De libertate christiana*, por fin, exaltaba la libertad del hombre interior, justificado por la fe y unido íntimamente a Cristo: las obras buenas no son necesarias para la justificación ni hacen bueno a quien las practica; al contrario, son la consecuencia necesaria de la justificación. Así se difundían cada vez más

[12] DS 1451-92.

por Alemania las ideas esenciales de Lutero junto con sus ásperos ataques contra los abundantes usos y abusos de la Iglesia. En octubre del mismo año el libelo *Adversus bullam Antichristi* replanteaba la apelación al concilio ecuménico y, ya en diciembre, quemó Lutero en público el *Corpus Juris Canonici*, símbolo de la autoridad pontificia, y la bula *Exurge Domine*.

El 3 de enero de 1521 la bula *Decet Romanum Pontificem* excomulgaba a Lutero y a sus secuaces. Dada la estrecha alianza entre Estado e Iglesia, este procedimiento estaba llamado a tener eficacia práctica sólo en el caso de que fuese sancionado por la autoridad civil. El problema se discutió en la dieta de Worms de abril de 1521. Lutero, por intercesión del elector de Sajonia, pudo presentarse libremente ante la asamblea, donde defendió sus ideas con un cierto éxito, pero fue expulsado del territorio imperial por decisión de Carlos V. Sus escritos fueron quemados, la difusión de las doctrinas luteranas fue prohibida y Lutero podía ser detenido en cualquier momento. En realidad, y una vez más, la protección de Federico de Sajonia salvó a Lutero, que fue «raptado» por un grupo de caballeros cuando marchaba de Wittenberg y luego acompañado a Wartburgo, en cuyo castillo estuvo diez meses entregado a la composición de varios escritos y a la traducción al alemán de la Biblia, cosa que terminaría mucho tiempo después.

Las luchas religiosas en Alemania hasta 1555

Para tener un cuadro un poco claro de los acontecimientos posteriores bueno será distinguir tres períodos: la fase de las revoluciones sociales, 1521-25; la de las dietas y de los coloquios, en un intento fallido de llegar por vía pacífica a un acuerdo, 1525-32; el choque violento entre el Emperador y los reformadores, con la estéril victoria de Carlos V, que, a pesar del éxito de la guerra, renuncia a la lucha y firma un embarazoso compromiso con los príncipes protestantes, 1532-1555. Es igualmente necesario tener presen-

tes los elementos esenciales de la situación general europea. Coincidiendo con la difusión del luteranismo tienen lugar las guerras entre Francisco I, rey de Francia (y su sucesor Enrique II), y Carlos V (y su sucesor Felipe II). Por el mismo tiempo siguen los turcos su avanzada por la Europa occidental. Tras la derrota infligida el año 1526 en Mohàcs a los ejércitos cristianos irrumpen en Hungría y cercan Viena en 1529 (Poitiers, en el 732, y Viena, en 1529 y de nuevo en 1638, constituyen las puntas extremas del internamiento islámico en Europa occidental y oriental, respectivamente, lo que inmediatamente sugiere en nuestra fantasía los dos cuernos de la media luna). Falta un verdadero acuerdo entre el Emperador y el Papa: el Papa, con razón o sin ella, teme el excesivo poder del Emperador y, en general, de la casa de Ausburgo y de España, sobre todo en Italia, donde el Estado Pontificio se ve cercado por las posesiones españolas al norte (Milán) y al sur (Nápoles). Esta preocupación, aunque sea de naturaleza meramente política, lleva al Papa hasta aliarse con Francia en contra de España e incluso a declarar a Felipe II una guerra totalmente inútil e irracional dada la evidente desproporción de fuerzas (1556-57). Más razonable era la irritación de los papas ante la continua y excesiva injerencia imperial en los asuntos eclesiásticos, hasta el punto de pretender arreglar de manera arbitraria y unilateral muchos problemas sin contar con los pontífices. Este complejo de factores, las dificultades en que se encontraba el Emperador y sus roces con el Papa explican la debilidad que demostró Carlos V para con los príncipes alemanes protestantes, a quienes tenía que tener contentos para poder contar con ellos en la guerra contra los turcos. Así se comprende que la línea oscilante y contradictoria seguida en muchas dietas, tan pronto hostiles a cualquier concesión como dispuestas a notables reconocimientos para con los reformadores, está supeditada a las alternativas de la política general y, sobre todo, a los azares de la guerra contra Francia

y contra los turcos, que aumentaban o disminuían el poder de Carlos. Tampoco hay que maravillarse demasiado de algunos choques fuertes entre el Emperador y el Papa, que culminan no tanto en la guerrecilla antes citada, sino en el saqueo de Roma en 1527 por las tropas imperiales, integradas en gran parte por españoles y alemanes, que obligaron al papa Clemente VII a refugiarse en el castillo de Sant'Angelo, desde cuyas almenas contempló impotente la devastación de la ciudad.

Período de las luchas sociales, 1521-25

a) Revolución de los caballeros, 1521-22.

La pequeña nobleza, empujada por el malestar social en que se encontraba, se levantó al mando de Franz von Sickingen e invadió a mano armada el territorio del obispo-príncipe de Tréveris «para abrir el camino a la palabra de Dios», es decir, para apoderarse de los bienes eclesiásticos. Una alianza entre los príncipes de la región de Renania puso pronto fin a esta rebelión.

b) Revolución de los anabaptistas, 1522-24.

La predicación de Lutero y su interpretación de la Escritura desencadenó los extremismos. En Zwickau, junto a Wittenberg, un lanero, Nicolás Storch, movido por algunas pseudoprofecías, inició un movimiento religioso-social al que se adhirieron en seguida varios sacerdotes, entre ellos Tomás Münzer. Estos no sólo negaban la validez del bautismo de los niños, sosteniendo la necesidad de rebautizar a los que hubiesen recibido el sacramento antes del uso de la razón (de ahí les vino el nombre), sino que unían a la espera de un reino de Dios sobre la tierra (para ello apelaban, lógicamente, a las tendencias quiliastas de algunas sectas de la antigua Iglesia que esperaban un período de mil años *[chilioi]* de perfecta justicia y paz sobre la tierra antes del fin del mundo) objetivos claramente anárquicos, rechazando cualquier tipo de organización

civil o religiosa que pudiese retrasar la llegada del reino. El movimiento se extendió a Wittenberg, adonde acudió Lutero, logrando con sus palabras y con el apoyo de la autoridad civil restablecer el orden. Algunos años después, en 1534-35, volvió a levantar cabeza y consiguió imponer en Münster un régimen que tiene lejanas analogías con el comunismo: se suprimió la propiedad privada y se autorizó la poligamia. Fue liberado Münster por fin y quedó restablecido el orden.

De los anabaptistas proceden los *mennonitas* (de su jefe, Memno Simons), que rechazaban también el bautismo de los niños, negaban la obediencia a la autoridad civil, no consentían hacer juramento ante los tribunales y cumplir el servicio militar y eran fieles al principio de la no violencia y de la resistencia pasiva. Esta secta se vio perseguida duramente tanto por los católicos como por los protestantes debido a los peligros sociales que encubrían sus doctrinas, que, por otra parte, contenían también algunos elementos positivos.

c) Revolución de los campesinos, 1524-25.

Las clases agrícolas formularon sus aspiraciones en febrero de 1525 en doce artículos redactados por los representantes de los campesinos suavos: supresión de los diezmos y de muchos derechos feudales y elección democrática de los párrocos. Algunos meses antes había estallado ya la revuelta que, partiendo de la Renania, se había extendido rápidamente por toda la Alemania central y meridional, a excepción de Baviera, entre incendios y devastaciones. El ejército campesino, capitaneado por Tomás Münzer y por Goetz von Berlichingen (celebrado más tarde por Goethe en un drama que lleva su nombre), fue derrotado en Frankenhausen. El duque de Lorena hizo degollar a veinte mil rebeldes que se habían entregado. Lutero, que al principio de la revuelta había estimado justas muchas de las exigencias de los campesinos, ante los

excesos a los que se entregaron los revoltosos, exhortó a los Príncipes a ahogar en sangre la sublevación (*Contra las impías y criminales bandas de los campesinos*) [13].

La evolución de Lutero con motivo de la guerra de los campesinos tiene una gran importancia en el desarrollo del luteranismo. Se difundían por Alemania la anarquía y el caos, apoyándose ante todo en las doctrinas expuestas por el agustino de Wittenberg, cada vez más parecido al aprendiz de brujo, incapaz de controlar los espíritus suscitados por él mismo. Se imponía asentar un principio que asegurase la estabilidad y el orden, en sustitución del que había rechazado la Reforma: el papado y la jerarquía. Lutero, a pesar de su clara visión de los peligros que rondaba y de sus profundas perplejidades, acabó por reconocer en el Estado el apoyo que precisaba su Iglesia. De ahora en adelante la autoridad del Papa quedará sustituida por la del Príncipe y la iglesia de Estado reemplazará a la Iglesia invisible, democrática. La aspiración por la renovación interna de la Iglesia entra en crisis debido a esta contradicción, intrínseca a todo el sistema. Es más, van creciendo los derechos del Príncipe sobre la Iglesia y se inculca a los súbditos, a los que nunca les será permitido rebelarse, la obediencia pasiva a la autoridad [14].

[13] En *Scritti politici*, ed. cit., pp. 484-90 (WA, *Werke* 18, pp. 357-361). Lutero ratificó sus posiciones en otros tres escritos (*Scritti politici*, pp. 491-528, WA, *Werke* 17, pp. 265-268, 18, pp. 367-401). Es típico el comienzo del segundo opúsculo, *Réplica del Dr. Martín Lutero... (Scritti politici...*, p. 491, WA, *Werke* 17, p. 265): «Hay muchos granujas inútiles que interpretan mal mi escrito contra los campesinos porque en él aconsejo e impongo castigarles y matarles libremente, como se pueda y se quiera, con tal de que se les mate... Quien se tope con un sedicioso debe tomar su espada y atravesarlo para conservar la autoridad, porque en tal caso obra justamente y cumple con su deber...»

[14] Cf. M. Lutero, *Se anche le genti di guerra possano giungere alla beatitudine* (*Scritti politici*, ed. cit., pp. 531-78, espec. pp. 540-57). Cf. también H. Küng, *Structures de l'Église* (París 1963), pp. 157-165: en su evolución no dejó de pesar la falta

Período de las dietas y de los coloquios, 1525-32

En 1526 se reunió la dieta de Espira, que dejó a la libre conciencia de los Príncipes la aplicación del decreto de 1521. En otras palabras, se concedió a los Príncipes y a las ciudades libres el derecho de abrazar el protestantismo. Recordemos que los turcos seguían avanzando sobre Viena, que Francisco I había declarado nuevamente la guerra a Carlos V, que el mismo Clemente VII se había aliado con Francia contra el Emperador. Es fácil entender cómo en semejantes circunstancias no le quedaba a éste otro camino que el de la tolerancia. Haciendo uso de la libertad que se les había reconocido, varios Estados alemanes pasaron a la nueva religión: hay que recordar entre ellos la Prusia oriental, feudo de la Orden Teutónica, que se hizo protestante por iniciativa de su gran maestre, Alberto de Brandenburgo (a quien no hay que confundir con el otro Alberto a quien ya conocemos). Tres años más tarde empezó Carlos V a encontrarse en mejor situación: Francisco I había sido derrotado de nuevo y los turcos fueron rechazados de Viena. Resultado: una nueva dieta de Espira prohibió en 1529 introducir más novedades en Alemania. En otras palabras, los Estados que se habían declarado protestantes podían seguir como tales; los otros habían de seguir fieles al catolicismo hasta que el concilio, tan esperado y reclamado por todos, dispusiese otra cosa. Seis príncipes y catorce ciudades protestaron contra esta decisión y por ello recibieron el apelativo de «protestantes», que tanto éxito iba a tener. Al año siguiente, 1530, una nueva dieta examinó en Ausburgo una profesión de fe compilada por los reformadores para dar a conocer sus ideas, la *Confessio Augustana*, obra de uno de los discípulos más fieles a Lutero, Melanchton (Felipe Schwarzerd). La primera parte del documento resume la nueva doctrina apartán-

de apoyo de la jerarquía. Lutero se daba cuenta perfecta del peligro: *Si... aulae velint gubernare ecclesias... fient novissima peiora prioribus* (*Cartas*, WA, 10, p. 436).

dose lo menos posible de la antigua fe y guardando silencio sobre el purgatorio, las indulgencias y el primado del Papa. *Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus*, se afirma, pero sin conseguir velar del todo las profundas divergencias doctrinales en torno al concepto de justificación, a la necesidad de las obras y a la libertad. La segunda parte, disciplinar, enumera como abusos a corregir la comunión bajo una especie, el celibato eclesiástico, las misas privadas, los votos religiosos y la jurisdicción episcopal. Carlos V condenó la *Confessio Augustana*, puso de nuevo en vigor el edicto de Worms de 1521 y ordenó la restitución de los bienes arrebatados a la Iglesia, fijando un plazo dentro del cual deberían ceder los protestantes. Ante el temor a la venganza imperial, varios de los Estados protestantes se unieron en la Liga de Esmalkalda, que concluyó acuerdos incluso con potencias extranjeras hostiles al Emperador (Francia, Inglaterra, Dinamarca). El protestantismo no era ya un simple movimiento religioso, sino que adquiría rasgos políticos evidentes, sumándose como fuerza activa a la guerra planteada entre Francia y los Ausburgos. Las dificultades generales obligaron al Emperador a convocar una nueva dieta en Nurenberg, en 1532, y a retractar las severas disposiciones de la dieta de Ausburgo; una vez más se toleraría a los protestantes hasta la convocación del futuro concilio. Mientras tanto fracasaban también los coloquios de religión, intentados en Worms y en Ratisbona entre 1540 y 1541 con la esperanza de llegar a un acuerdo. Asistieron por la parte católica el cardenal Contarini y el futuro cardenal Morone. Especialmente Contarini estaba dispuesto a llegar a una formulación aceptable para las dos partes, pero sus esperanzas se estrellaron contra la realidad.

Período de la lucha armada y de la tregua final, 1532-1555

Desvanecidas las esperanzas de llegar a un acuerdo con los reformadores y ante las primeras iniciativas

militares de la liga esmalkáldica, Carlos V se decidió por la guerra abierta. Entre sus adversarios destacaban, sobre todo, Felipe de Hesse, que había escandalizado a toda Alemania por su bigamia, aprobada secretamente por Lutero y el Príncipe elector de Sajonia. Entre sus aliados sobresalía Mauricio de Sajonia. En 1547, en una batalla cerca de Mühlberg, inmortalizada por Tiziano en un cuadro famoso, fueron derrotados los protestantes, pasando la dignidad electoral a Mauricio de Sajonia como premio a su apoyo. El año anterior (1546) había muerto Lutero: «Somos, efectivamente, mendicantes», habían sido sus últimas palabras, escritas la tarde anterior a su muerte. Su desaparición y, sobre todo, la derrota de Mühlberg fueron dos duros golpes para el protestantismo; pero si su fuerza política y militar se había debilitado, su potencia religiosa quedaba íntegra. Sucede, por lo demás, con harta frecuencia que algunas victorias militares carecen prácticamente de grandes consecuencias, sobre todo si son victorias sobre un movimiento espiritual, ya que es imposible sofocar las ideas con la fuerza. Un año después de la victoria de Mühlberg, Carlos V, ya fuese convencido de la inutilidad de la lucha armada o bien esperanzado por el éxito del concilio, abierto por fin, aceptó un compromiso: en 1548 fue promulgado en Ausburgo un decreto llamado *Interim*, que, en espera de las decisiones ya próximas del concilio, establecía un régimen provisional, imponiendo una doctrina sustancialmente ortodoxa, pero derogando en algunos puntos la disciplina tradicional, el matrimonio de los sacerdotes y la comunión bajo las dos especies. El compromiso no satisfizo a nadie: al Papa le irritaron las pretensiones del Emperador, que decidía a su gusto en cuestiones religiosas; los protestantes no podían aceptar una doctrina diversa de la suya. Tras nuevos e inútiles intentos de convencer a los Príncipes protestantes para que tomasen parte en el concilio, tras nuevos episodios de violencia y la situación política general, tan poco favorable al

Emperador, el descontento de las dos partes y la imposibilidad ya demostrada de llegar a un acuerdo teológico, convencieron a Carlos V a abandonar la lucha. Así se llegó, por fin, a la *Paz de Ausburgo*, firmada por Fernando, hermano de Carlos, entre protestantes y católicos [15].

He aquí las cláusulas principales:

a) *Cuius regio, eius et religio* [16]. Los Príncipes podían abrazar libremente la nueva religión; los súbditos, por el contrario, tenían que seguir la del Príncipe, quedando a salvo el derecho a emigrar a otro territorio con la facultad de vender sus bienes (arts. 2, 3, 10, 11).

b) *Reservatum ecclesiasticum.* Los Príncipes eclesiásticos que abandonen el catolicismo después de 1552 perderán sus bienes. Esta disposición fue tomada unilateralmente por Fernando (art. 5).

c) *Declaratio Ferdinandea.* Un artículo secreto que se agregó al pacto para compensar a los protestantes de la carga que se les imponía con el *reservatum*, reconocía a los nobles, a las ciudades y a los pueblos que hacía ya años que habían abrazado la confesión de Ausburgo el derecho de permanecer libremente en su fe (art. 14).

Al año siguiente, Carlos, cansado de la lucha continua, abdicó en favor de Fernando en cuanto Emperador de Alemania, y en el de su hijo Felipe los reinos de España, y se retiró como huésped al monasterio español de Yuste, donde murió dos años más tarde.

15 Texto de la paz de Ausburgo en EM, pp. 198-206. Sobre el significado de esta paz, cf. P. Joachimsen, *La Riforma. Lutero e Carlo V*, tr. ital. (Venecia 1955), pp. 339-345. Cf. también el artículo de H. Tüchle, *Der Augsburger Religionsfriede. Neue Ordnung oder Kampfpause?*, en: «Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben» 61 (1955) 323-340.

16 La fórmula *cuius regio, eius et religio* fue acuñada cuarenta años después de la paz de Ausburgo por el canonista luterano Joaquín Stephani. Cf. J. Lecler, *Les origines et le sens de la formule «Cuius regio, eius et religio»*, en: «Recherches de science religieuse», 38 (1951) 119-131.

La paz de Ausburgo determinó durante un período más bien largo las relaciones entre las dos confesiones. En ella quedó sancionada de forma tan estable la división religiosa de Alemania que aún hoy se mantienen «grosso modo» los límites geográficos establecidos entonces: los Estados que en 1555 eran católicos componen aún hoy día las regiones católicas (Baviera, Renania...) y al revés. Se está todavía muy lejos de la tolerancia y de la libertad religiosa que se les reconoce únicamente a los Príncipes y no a los ciudadanos; es más, queda reconocido como una de las bases del derecho público de los diversos Estados un derecho del todo opuesto, el del jefe del Estado a determinar la religión de sus súbditos. Se hace opinión común que no se puede mantener la unidad política sin la unidad religiosa y que por esta razón todos los ciudadanos de un Estado han de profesar la misma religión: *unus rex, una fides, una lex.* Así se resquebrajaba la unidad religiosa europea que en los siglos precedentes había dado lugar a lo que se llamó la *respublica christiana*, un conjunto de Estados soberanos y, sin embargo, ligados entre sí por un vínculo religioso y al mismo tiempo político. La unidad religiosa se procuraba entonces a través de las instituciones políticas. Por otra parte, no era ajena a esta línea religioso-política la dificultad, por no decir la imposibilidad, de una convivencia pacífica de dos confesiones religiosas en el mismo territorio, dada la falta de madurez de los ciudadanos y la intolerancia entonces tan corriente. Sólo muy lentamente se irá imponiendo una nueva concepción, que buscará otro fundamento para la unidad política, capaz de mantenerse también en una sociedad religiosamente pluralística.

El año 1555 es, pues, el año de la división de Alemania en dos confesiones. Hasta se puede decir que es ése el momento en que el luteranismo alcanza su máxima expansión, conquistando cerca de dos tercios del país. Los decenios siguientes verán la contraofensiva del catolicismo, sostenida por el esfuerzo de

las órdenes religiosas, sobre todo de los capuchinos, de los jesuitas y de algunos excelentes obispos, además del apoyo imperial. Algunas zonas volverán así, al menos parcialmente, a ser católicas. Pero será precisamente esta «reconquista» católica la que provocará la reacción de los protestantes al ver amenazados los resultados conseguidos, ya que, además, habían quedado insatisfechos de las concesiones logradas en Ausburgo (*reservatum ecclesiasticum*, no reconocimiento del calvinismo). La insatisfacción de ambas partes y la inestabilidad de la situación general llevará a una nueva guerra, de 1618 a 1648, en la que el factor político acabará por prevalecer sobre el religioso. Sólo la paz de Westfalia, firmada en Münster y Osnabrück el 28 de octubre de 1648, dará a Alemania un equilibrio más estable [17].

[17] Volveremos sobre la paz de Westfalia a propósito de la génesis de la idea de tolerancia.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1. Resulta altamente sugestiva una investigación sobre el carácter de Lutero y sobre los factores que le llevaron gradualmente a oponerse a Roma. Pueden leerse a este propósito las penetrantes reflexiones de Lortz (pp. 153-55) y su aguda comparación entre la síntesis realizada heroicamente por Francisco de Asís, a base de iniciativa y de desprendimiento, y las lagunas reales de Lutero. Es casi obligada la comparación entre Lutero e Ignacio: cf. F. Richter, *Martin Luther und Ignatius von Loyola* (Stuttgart 1954; tr. española, Madrid 1956).

2. Problema central: la teología de Lutero, en la medida en que se puede reducir a un sistema coherente, ¿es una deformación o, en la mejor de las hipótesis, una simplificación o un empobrecimiento de la doctrina católica, o está Lutero en varios puntos más cerca de lo que parece del catolicismo? Cf. Lortz, páginas 164, 157, n. 2, y p. 158, n. 2 (en qué sentido se opone la síntesis católica al unilateralismo protestante). Utilísima resultará una comparación entre las diversas afirmaciones luteranas y sus correspondientes católicas: cf. para la doctrina sobre el sacerdocio de los laicos, Lutero *(A la nobleza cristiana...*, edición cit., p. 131) y la encíclica *Lumen gentium*, n. 10.

3. Leer los pasajes más destacados de los opúsculos políticos de Lutero (ed. cit. y la antología de L. Cristiani, *Luther tel qu'il fut*, París 1955) y, sobre todo, algunos de los escritos en los que más destaca el profundo sentido religioso del reformador (cf. en la antología ya citada, *Scritti religiosi di Martin Lutero*, editada por V. Vinaey [Turín 1967], el comentario a los salmos penitenciales y al *Magnificat)*.

4. ¿Es o no admisible la tesis de Bonaiuti *(Lutero*, Roma ²1945, p. 384), según la cual la última herencia del luteranismo ha sido el nazismo? «Resulta normal pensar en el fatal deslizarse hacia la ruina y la muerte de la Alemania de Hitler y es también normal pensar que el mismo indiferentismo moral, rescatado sólo por el propósito de la afirmación de sí mismo en la fe de la justicia y en la certeza de la propia moralidad, se encuentra ya en la actitud de Lutero y en la del idealismo alemán». Cf. sobre este tema las sugerencias bibliográficas de la introducción a la antología ya citada de Vinay, pp. 21-22 (intervenciones de B. Croce, V. Vinày, P. Wiener, G. Rupp, A. Dupront, G. Miege), y G. Ritter, *La riforma e la sua azione mondiale* (Florencia 1963), pp. 139-166: *La riforma e il destino della Germania.*

II. *CALVINO Y EL CALVINISMO* [18]

Vida de Calvino

Juan Calvino (Jean Cauvin), 1509-64, nació en Noyon, Picardía, estudió letras y jurisprudencia en París y en otras ciudades y por deseo de su padre se licenció en derecho. Por temperamento, sin embargo, se inclinaba hacia otra dirección y, tras la muerte de

[18] *Bibliografía.* a) Las *Obras de Calvino* en el *Corpus Reformatorum*, 29-87 (Braunschweig 1860-1896; citaremos esta edición según la numeración de la serie de los volúmenes de Calvino, que va del 1 al 56). De la obra fundamental *Institutio christianae religionis* existen varias ediciones: la de Pamier, 4 vol. (París, Belles Lettres, 1936-39); la de J. D. Benoit, 5 vol. (París 1957-63); edic. it. por G. Tourn, 2 vol. (Turín 1971, con óptima introducción y bibliografía). Una buena antología nos ofrece L. Cristiani, *Calvin tel qu'il fut* (París 1955).

b) *Sobre Calvino:* una síntesis bibliográfica de la reciente literatura, en J. N. Walty, *Bulletin d'Histoire des doctrines, Calviniana*, en: «Revue des Sciences Philosophiques et théologiques» 53 (1969) 114-128. Junto a las viejas obras de E. Doumergue (1899-1927) y de P. Imbert de la Tour (*Les origines de la Réforme*, IV), cf. hoy *Regards contemporains sur Calvin, actes du colloque Calvin* (Estrasburgo 1964, París 1965) y sobre todo los diversos estudios de A. Ganoczy, que viene a ser —como Lortz con respecto a Lutero—el especialista católico sobre Calvino: *Le ministère dans l'Église second Calvin* (París 1964); *Le jeune Calvin* (ib. 1966); *Calvin et Vatican II* (ib. 1968).

c) *Sobre el calvinismo, su doctrina y su difusión* cf. además de las historias generales de la Iglesia y de los diversos manuales (FM, 16, pp. 167-306; H, IV, pp. 376-435), E. Leonard, *Histoire général du protestantisme* (París 1961), I, pp. 258-309, 362-65; II, p. 158. Trad. española, Barcelona 1967); *Storia del mondo moderno*, de la Cambridge University Press, II, *La Riforma*, 1520-1559 (Milán 1967), pp. 143-153 (más bien sumaria y superficial); F. Wemdel, *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse* (París 1950); D. Buscarlet, *Genève, citadelle de la Réforme* (Ginebra 1959).

d) *Sobre las relaciones entre calvinismo y capitalismo*, cf. las obras clásicas de M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Tubinga 1904-5, de la que hay traducción española); E. Tröltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Enstehung der modernen Welt* (Munich 1911; tr. ital. Venecia 1939); E. Tröltsch, *Die soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga 1912; tr. ital. Florencia 1949); A. Fanfani, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione*

su padre, se entregó de nuevo en París a los estudios de letras, experimentando fuertemente el influjo del evangelismo francés, que dominaban Lefèvre d'Etaples y Guillermo Briçonnet. Poco más o menos por los mismos años iniciaba sus estudios en la Sorbona Ignacio de Loyola. Nunca llegaron a encontrarse dos hombres destinados a jugar papeles tan divergentes en la historia de la Iglesia. Convertido al protestantismo, sobre todo por su ansia de retorno a la Iglesia antigua [19], hubo de abandonar París y en Basilea publicó en 1536 la primera redacción, más bien limitada y modesta, de su obra fundamental, la *Institutio christianae religionis*, más tarde enriquecida notablemente y traducida al francés por el mismo autor. Durante una breve estancia en Italia ejerció el joven reformador una notable influencia sobre Renata de Francia, hija de Luis XII y esposa de Hércules d'Este, duque de Ferrara, que simpatizaba con la Reforma y reunía gustosamente a su alrededor a los protagonistas de la nueva predicación. A su paso por Ginebra Guillermo Farel le conjuró a que se quedase en la ciudad para reforzar la Reforma incipiente; Calvino se dejó convencer a pesar de sus prejuicios y pronto sus innovaciones religiosas y políticas suscitaron una fuerte oposición, viéndose obligado a abandonar la ciudad en

storica del capitalismo (Milán 1944), especialmente pp. 1-23, 168-70, 175-94; A. Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin* (Ginebra 1957).

e) *Sobre el pensamiento político de Calvino*, M. E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin* (París 1937); J. Baur, *Gott, Recht und weltliches Regiment*, en *Werke Calvins* (Bonn 1965).

f) *Sobre la condenación de Servet y la polémica con Castellion*, cf. F. Buisson, *S. Castellion, sa vie et son oeuvre*, 2 vol. R. H. Bainton, *M. Servet 1511-53* (Ginebra 1953); J. Lecler, *Histoire de la tolerance au siècle de la réforme*, I (París 1955), pp. 312-63; cf. tr. ital., *Storia della toleranza nel secolo della riforma*, I (Brescia 1967), pp. 368-413.

19 El mismo Calvino contó muchas veces los detalles exteriores de su conversión, pero sin agotar el tema: *Prólogo a su comentario a los salmos* y su respuesta a Sadoleto *(Calvin tel qu'il fut*, cit., pp. 44-56, *Calvini Opera* 31, pp. 13-36; 5, pp. 385-416; spec. pp. 411-412).

compañía de Farel. Durante tres años se dedicó al ministerio pastoral en Estrasburgo, y más tarde, en 1541, le suplicaron los amigos de Farel que volviese a ocupar su puesto de pastor en Ginebra. Calvino contestó: «Si de mí dependiese, jamás aceptaría la invitación. Pero como no me pertenezco, entrego mi corazón en holocausto al Señor». Regresó a Ginebra en 1541 y allí permaneció hasta su muerte, aplicando de manera orgánica y definitiva sus principios, ejerciendo un dominio absoluto sobre la ciudad y haciendo llegar su influencia a buena parte de Europa.

Su carácter

Tan profundamente diverso de Lutero que podría pasar por su más viva antítesis, ni experimentó Calvino las luchas angustiosas del agustino ni tuvo su exuberante fantasía. Mientras que el primero se rodea a menudo de amigos con los que alarga gustosamente las charlas entre agudezas e invectivas, el otro aparece fundamentalmente como un solitario, que terminará casándose, más que nada por dar buen ejemplo y cumplir con un deber. Lo hará con una viuda anciana y con dos hijos a sus espaldas. Entonces, como ahora, suscitó Calvino escasas simpatías y a menudo sin razón. Se ha hablado recientemente de una verdadera leyenda creada en torno a su personalidad y deformada por una tradición unilateral y polémica. Sería injusto negar el profundo sentido religioso que le sostuvo durante toda su existencia, la alta idea de Dios que invade su obra entera, su aspiración a la mayor gloria de Dios, que en algunos aspectos le hacía tan cercano a Ignacio de Loyola [20]. Calvino es consciente

[20] Lutero centra todo su pensamiento en torno al problema de la justificación personal; Calvino en torno a la gloria de Dios: *quomodo Dei gloriae sua constet in terris incolumitas, quomodo suam dignitatem Dei veritas retineat, quomodo regnum Christi sanctum tectumque inter nos maneat* (Prólogo de su *Institutio*, 1536, Op. Calv. 2, p. 11). Cf. también: Inst. I, II (ib. p. 35): *En quod sit pura germanaque religio, nempe fides cum serio Dei timore coniuncta, ut timor et voluntariam reverentiam in se con-*

de haber sido llamado «por el Dios invencible» que tiene en sus manos los destinos de los hombres a una misión especial a la que él se consagró por entero. De esta persuasión es de donde saca él la fuerza para superar su timidez, que le hubiese hecho quedarse muy a gusto entre sus estudios, y la tenacidad para cumplir hasta el fondo su cometido con un desinterés tan absoluto, que aceptará sin el menor titubeo la pobreza. Su profunda religiosidad parece como injertada en su manera de ser metódica, extraordinariamente lúcida y clara, inclinada a sistematizar siempre los problemas a través de un trabajo paciente y continuo, que él alarga a pesar de su escasa salud, ayudado por su memoria de hierro y por su fácil vena de escritor. La inteligencia y la lógica [21] serán sus dotes más profundas. Sobrio y eficaz en el estilo, capta inmediatamente la sustancia de los problemas, exponiéndolos con claridad, evitando las fórmulas escolásticas y prefiriendo las expresiones fácilmente inteligibles por todos. Pero Calvino no es sólo un hombre abandonado a Dios, un profeta, y ni siquiera sólo un razonador sólido y persuasivo. Su epistolario (más de cuatro mil cartas conocidas) nos descubre un hombre afectuoso y sociable, de rica sensibilidad y fiel a sus amigos, mientras que sus obras revelan la vasta gama de sus inquietudes, que van desde la literatura clásica a la economía, al derecho y a la política. Quizá esté aquí el secreto del influjo moral que ejerció, a pesar de su precaria salud, del enorme trabajo que gravitaba sobre sus espaldas y de las fuertes preocupaciones que le asediaban. Calvino es ciertamente un maravilloso organizador y un tipo clásico de jefe. Pero no

tineat, et secum trahat legitimum cultum qualis in lege praescribitur. Pueden confrontarse estas expresiones con las del *principio y fundamento* de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola.

[21] *Talis ergo est persuasio quae rationes non requirat: talis notitia cui optima ratio constet, nempe in qua securius constantiusque mens quiescit quam in ullis rationibus (Inst.* I, VII: ib. p. 60).

puede comparársele con un tribuno que apunta, ante todo, a conquistar a las masas o, como escribe con una cierta superficialidad Daniel Rops, con aquellos hombres incorruptibles que se volvieron crueles en nombre de sus principios: Robespierre, Saint-Just o Lenin; Calvino es, más bien, el hombre que sabe conquistarse una vasta red de discípulos y de amigos y que puede contar con su entrega absoluta, porque los sigue personalmente y bien de cerca. Desde su habitación, y en sus últimos años desde su lecho, multiplica su correspondencia, está informado de todo y envía sus consignas desde Escocia hasta Polonia y desde Escandinavia hasta Italia. También esto le asemeja a Ignacio de Loyola, que desde su celdilla junto a Santa María della Strada mantenía una vasta correspondencia con sus hijos repartidos por el mundo, dirigiendo y controlando su actividad.

Pero no podemos negar las fuertes limitaciones de la personalidad de Calvino. Como hombre se nos ofrece un poco unilateral, demasiado inclinado a tener en cuenta un solo aspecto de la realidad, hasta el punto de olvidarse voluntariamente de las letras (que había cultivado de joven), de las artes, de la belleza y de la naturaleza misma. Sólo se salvaba la música, pero en función de las emociones religiosas que podría proporcionarle. La misma unilateralidad acusa su concepción de Dios, en la que la imagen del Señor omnipotente y omnisciente, juez severo de los hombres y árbitro absoluto de sus destinos, oculta la de Cristo redentor. Calvino subraya más que el amor personal a Cristo la adoración al Señor de la gloria, a quien todo pertenece y a quien todo debe estar encaminado. Su moral tiende a una severidad a menudo excesiva y casi inhumana, hasta el punto de condenar no sólo el vicio, sino también muchas distracciones honestas. En la organización política aplicó el mismo rigor inflexible, instaurando—tras haberse sublevado contra la intolerancia romana—un régimen del todo intolerante, que, tras su muerte y debido a

una evolución un tanto paradójica, sirvió para abrir el camino a ciertas derivaciones insospechadas.

Doctrina de Calvino

El mérito de Calvino no estriba en su originalidad, sino en la sistematización orgánica de las tesis de los reformadores precedentes, muchas veces desordenadas o, a lo más, simplemente yuxtapuestas. Por eso su *Institutio christianae religionis* ha venido a significar en el campo protestante lo que la *Summa* tomista representa para los católicos. Por lo que se refiere a la eucaristía, niega Calvino la presencia real, aunque admite una presencia virtual de Cristo que comunica eficazmente su gracia en este sacramento. El nervio de su sistema consiste en la doctrina de la predestinación: desde la eternidad, y mediante un acto positivo de su voluntad e independientemente de la previsión del pecado original, eligió Dios a algunos para la felicidad eterna y a otros para la eterna condenación [22]. El pesimismo de Lutero adquiere así una conclusión extrema y desesperada. Pero una conversión psicológica, súbita e inesperada, hace que este pesimismo no degenere en el fatalismo o en la inercia: por una parte, aunque nuestras obras no contribuyan a nuestra salvación, dan, no obstante, gloria a Dios y tenemos que realizarlas para manifestarle nuestro respeto y cumplir su voluntad; por otra, las mismas obras son ya la señal y la consecuencia de la elección divina, de suerte que quien obra el bien puede ya en un cierto sentido estar seguro de haber sido elegido. Hay una última consideración que es decisiva: la certeza de la

[22] Cf. *Inst.*, III, c. 21-24 (Op. Calv., 2, pp. 678-722) spec. 22 al final y todavía con mayor claridad y concisión 21, 5 (Ib. página 683): *Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.* Calvino se apoya en algunos textos de la Escritura (Rom 9, 13 y 18): Dios sigue siendo justo aun cuando su decisión sea para nosotros incomprensible.

elección da al creyente la seguridad de la protección divina, que en una óptica típica más bien del Antiguo que del Nuevo Testamento [23] se extiende incluso a las actividades económicas y tiene una eficacia inmediata aquí en la tierra.

Con esta seguridad de la ayuda divina incluso en los negocios, el calvinista se sentirá empujado a afrontar animosamente los riesgos inevitables del comercio: dinamismo y proselitismo se convierten así en dos rasgos propios de la nueva religión. Aparte de quedar sancionada así la dignidad del trabajo, en contraste con la mentalidad entonces reinante, se abre el camino al desprecio fácil de los pobres que, a la luz de esta doctrina sobre la elección y protección divinas a los elegidos, aparecen como réprobos, rechazados por el Señor ya en esta vida. La Iglesia no tiene poder temporal alguno, pero la autoridad civil no sólo debe respetarla, sino que ha de contribuir prácticamente a la implantación del reino de Dios sobre la tierra, castigando a los malos y premiando a los buenos, según las orientaciones de la Iglesia. El Estado queda así reducido a un instrumento en las manos de la Iglesia y, en neta contraposición con la tendencia moderna a la autonomía y a la diferenciación de campos, se vuelve a la más absoluta teocracia. Si Lutero atribuye al Estado el derecho de reformar la Iglesia, Calvino reconoce a la Iglesia el derecho de imponer al Estado sus principios morales, sus leyes y su organización.

Aplicación de la doctrina calvinista en Ginebra

Ginebra, ciudad libre, pero parte integrante del Imperio alemán, había defendido celosamente y con éxito su propia autonomía contra los duques de Saboya, que la habrían conquistado de buen grado,

[23] Cf. Sal 143: el pueblo de Israel confía en la recompensa de su fidelidad: «nuestros graneros están llenos..., nuestros rebaños paren por millares...»; Abrahán y los Patriarcas se ven acompañados por la bendición divina y se hacen riquísimos, propietarios...; cf. también Prov 3, 9-10: «honra al Señor y tus graneros rebosarán de trigo y tus tinajas de mosto».

y contra los obispos que pretendían extender su autoridad en lo temporal y que a menudo no eran más que la *longa manus* de los duques de Saboya. Favorecida económicamente por su situación como centro de importantes vías de comunicación, gozaba de una envidiable prosperidad económica y, por supuesto, que no estaba dispuesta a acoger pacíficamente las austeras directrices del nuevo pastor. No faltaron, por tanto, dificultades y resistencias que duraron largo tiempo, pero que a la postre fueron todas ellas vencidas por la voluntad fuerte de Calvino, por su método riguroso y por su severidad inflexible a la hora de castigar a sus adversarios. Favorecieron, por otra parte, el éxito de la Reforma la afluencia de millares de refugiados por motivos religiosos (unos 5.000 sobre una población de 15.000 habitantes) y, sobre todo, el temor de los ginebrinos de que la derrota de Calvino significase, como contragolpe, la victoria del duque de Saboya. Ya desde 1541 pudo Calvino aplicar las *Ordenanzas eclesiásticas*. Quedaron establecidos cuatro oficios eclesiásticos: los diáconos, encargados de las obras de caridad; los doctores, que presidían las escuelas; los ancianos, laicos que tenían a su cargo la vigilancia de las costumbres y de la piedad, y los pastores, que se dedicaban a predicar y a administrar los sacramentos. Los ancianos adquirieron en seguida gran importancia dada su autoridad plena sobre todos los aspectos de la vida pública y privada y el estrecho control que ejercían sobre toda la ciudad. Todas las semanas se reunían en consistorio los pastores y los ancianos, escuchaban las denuncias y dictaban sentencias: según la gravedad de la culpa, se imponía una multa (la cárcel, la excomunión, es decir, la exclusión de la cena que se celebraba cuatro veces al año, la pena de muerte). Ginebra, tan orgullosa de su independencia, había perdido por completo su libertad: las lecturas, los juegos, los cantos, los banquetes, todo estaba controlado por los ancianos, y todos, por grado o por fuerza, tenían que practicar la virtud. Tenemos

muchos ejemplos de intervenciones de los ancianos, rigurosos hasta el ridículo, que prohibían los bailes, los juegos de cartas, la lectura de novelas, controlaban el corte del cabello y el lujo, vigilaban la asistencia a las ceremonias públicas y quemaban en público el *Amadís*, una de las novelas de mayor éxito por entonces [24]. Lo que se castigaba con mayor severidad era la divergencia ideológica. Entre 1542 y 1546 fueron desterradas 70 personas y 60 condenadas a muerte. La condena a la hoguera de Miguel Servet, un médico español que había negado el dogma de la Trinidad, desencadenó una fuerte excitación. Tras huir de la cárcel de la Inquisición en Lyon, tuvo la infeliz ocurrencia de pasar a Ginebra, donde fue reconocido en seguida, arrestado, procesado y condenado por la tenacidad con que perseveraba en sus ideas. El caso Servet provocó inmediatamente una polémica entre los adversarios de Calvino. Este defendió su proceder en la *Declaratio orthodoxae fidei*, recordando que por el honor de Dios no hay que dudar, si llega el caso, en destruir pueblos y ciudades enteras. Sebastián Castellion intervino con el opúsculo *De haereticis, an sint persequendi*, provocando una amarga respuesta del discípulo más fiel de Calvino, Teodoro de Beza. En realidad, en el siglo XVI tanto los católicos como los protestantes ignoraban lo que fuese la tolerancia. Por otra parte, Ginebra era y debía seguir siendo el alcázar de la Reforma, hacia donde se dirigían de cualquier parte de Europa todos los que abandonaban la fe ca-

[24] Las obras protestantes en general no insisten mucho en este punto, o bien subrayan de buen grado la rectitud de intención de los ancianos: «Sourions, si nous voulons... Mais ensuite laissons-nous émouvoir par le serieux de ces membres du Consistoire qui cherchent à éduquer tout un peuple...» (D. Buscarlet, *Genéve, citadelle de la Reforme* (Ginebra 1959), p. 52. Es preciso destacar aquí una sola cosa: tanto la severidad del consistorio como la minuciosidad con que se investigaban las costumbres de los habitantes han quedado objetivamente documentadas en las actas del consistorio. Cf. Kidd, *Documents Illustrative of Continental Reformation*, Oxford 1911), p. 632 y ahora L. Cristiani, *Calvin tel qu'il fut*, pp. 37-38, 160-179.

tólica y donde eran formados en la Academia teológica que dirigía Beza los pastores destinados a propagar el nuevo mensaje en los diversos países (más de 1.500 jóvenes pasaron por la Acedemia en aquellos años). En este clima de guerra se puede comprender, aunque no justificar, la intolerancia de Calvino.

III. *LA REFORMA EN INGLATERRA* [25]

Situación general de Inglaterra a principios del siglo XVI

La ruptura con Roma, consumada en 1534, no se debió exclusivamente a las pasiones y a la iniciativa de Enrique VIII, sino que fue el último hecho de un largo proceso que arranca de finales del siglo XIV. Inglaterra, como la mayor parte de Europa, presentaba en los primeros decenios del siglo XIV dos aspectos opuestos: por una parte, una sincera y viva devoción entre el pueblo, que asistía con frecuencia a las ceremonias religiosas y gustaba de ellas; una fe profunda y una ferviente observancia de las reglas en los numerosos conventos, especialmente entre los cartujos y los franciscanos; el desarrollo de un humanismo sinceramente cristiano, cuya imagen más brillante, aunque no la única, es Tomás Moro, y una abundante litera-

[25] *Bibliografía.* Además de las historias generales de la Iglesia y de los manuales ya conocidos (FM, 16, pp. 311-458; H, 4, páginas 341-54), cf. E. Leonard, *Histoire générale du protestantisme* (París 1961) II, pp. 247-311; J. Gairdner, *The English Church in the XVI Century* (Londres 1924); G. Constant, *La Réforme en Angleterre*, 2 vol. (París 1930-1939, con abundante bibliografía); G. M. Trevelyan, *History of England* (Londres [4]1945); T. M. Parker, *The English Reformation to 1558* (Londres 1950, anglicano, objetivo); Ph. Hughes, *The Reformation in England*, 3 vol. (Londres 1950-1954, excelente); un cuadro de conjunto de la situación de entonces y de la evolución posterior, en J. W. Wand, *La Chiesa anglicana* (Milán 1967). Sobre los santos Tomás Moro y G. Fischer, cf. bibliografía en LThK en los términos respectivos; sobre las ordenaciones anglicanas, cf. además las publicaciones de finales del siglo pasado, como P. Gasparri, *De la validité des Ordinations anglicanes* (París 1895); entre los estudios recientes, E. C. Messenger, *The Reformation, the Mass and the Priesthood* (Londres 1937); F. Clark, *Anglicans Orders and Defect of Intention* (Londres 1956); ideas fundamentales en *The Catholic Church and Anglicans Orders* (Londres 1962) y en *Les ordinations anglicanes, problème oecuménique*, en «Gregorianum» 45 [1964] 60-93; G. Dix, *The Questions of Anglicans Orders* (Londres 1956, la defensa más famosa por parte anglicana); F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (Londres 1960).

tura ascética y devocional. Por otra parte, no faltaban los defectos y los abusos entre el clero, si bien no eran tan graves como en Alemania y en Italia. Sobre todo, no hay que infravalorar las secuelas del lollardismo, es decir, de la doctrina enseñada por los discípulos de Wicleff, que recorrían Inglaterra predicando y profesando pobreza total (puesto que difundían doctrinas falsas, es decir, hierbajos y cizañas, fueron llamados «lollardos»; otros explican este nombre por otras razones).

El pueblo sencillo, aunque respetaba todavía y sinceramente a los religiosos realmente pobres, alimentaba un desprecio creciente hacia el clero y la jerarquía en general, debido, sobre todo, al fiscalismo de la Curia y a la ignorancia de muchos sacerdotes. Entre los siglos XV y XVI aumentó la desconfianza y la hostilidad hacia Roma por todo el cúmulo de causas expuestas en las páginas precedentes. Fuese o no debido al lollardismo y a Wicleff, cuya importancia ha sido notablemente redimensionada por varios historiadores, lo cierto es que se hace cada vez más fuerte en Inglaterra el espíritu de independencia, probablemente como reflejo de las corrientes políticas generales. La viva aspiración a la creación de una Iglesia autónoma se convierte en el aspecto religioso de la tendencia política del momento, que empuja a Inglaterra a seguir una línea opuesta a la practicada en la Edad Media, renunciando a cualquier tipo de expansión territorial en el continente y buscando la propia fortuna fuera de Europa, en la expansión colonial y en el comercio. A su aislamiento del viejo continente en el aspecto político-económico correspondía también su aislamiento de Roma en el terreno religioso. El cambio religioso que, debido a todas estas causas, había venido madurando lentamente, se consumó en cuatro etapas: Enrique VIII, Eduardo VI, María la Católica e Isabel.

Enrique VIII, 1509-1547

En 1509 se había casado Enrique VIII, de la casa Tudor, con Catalina de Aragón, hija de Fernando el Católico, rey de España, y tía de Carlos V. Catalina había desposado ya en primeras nupcias a Arturo, hermano de Enrique VIII, y, por lo tanto, para el nuevo matrimonio había sido precisa la dispensa pontificia del impedimento de afinidad. Hacia 1527, el Rey, arrastrado por una pasión invencible hacia Ana Bolena, trató de conseguir la declaración de nulidad del matrimonio, recurriendo a determinados pasajes del Antiguo Testamento, que parecían prohibir el matrimonio entre cuñados, en contradicción, sin embargo, con otros lugares en los que parecía más bien que se imponía este matrimonio en casos determinados. Dio comienzo así el proceso matrimonial, que tuvo dos fases distintas: en Inglaterra hasta 1529 y en Roma durante los años siguientes. En el primer período, Clemente VII, tímido e inseguro, no queriendo disgustar a nadie, ni al Rey de Inglaterra ni al emperador Carlos, sobrino de Catalina y prácticamente dueño de la península italiana, aplazó el proceso con la esperanza de que cediese la pasión de Enrique y renunciase a sus peticiones. Al mismo tiempo el Papa le dio al Rey ciertas esperanzas de solución favorable para la causa de nulidad, es más, concedió al soberano la dispensa del impedimento de afinidad ilegítima, nacido por las relaciones mantenidas precedentemente por Enrique con la hermana de Ana Bolena. La dispensa se otorgaba ante la eventualidad de que pudiese demostrarse la nulidad del matrimonio con Catalina.

En 1529 Catalina apeló a Roma, donde, desde entonces, se discutió la causa. Clemente empezó a mostrarse más firme, o porque estuviese convencido de la validez del primer matrimonio o por el temor de disgustar al omnipotente Carlos. Bajo pena de excomunión intimó a Enrique para que no contrajese un nuevo matrimonio antes de la sentencia definitiva.

Así se llegó en seguida al final de la crisis. En 1531, en una asamblea general del clero, se hizo proclamar Enrique jefe de la Iglesia inglesa, aunque con la cláusula «dentro de los límites permitidos por la ley de Cristo». Al año siguiente el canciller Tomás More, convencido de la inutilidad de sus intentos por frenar al Rey, dimitió. Fue nombrado primado de Inglaterra un oscuro sacerdote, Thomas Cranmer, que en enero de 1533 celebró el matrimonio entre Enrique y Ana y algunos meses más tarde, para demostrar la legitimidad de su actuación, declaró nulo el primer matrimonio. Clemente excomulgó a Enrique y éste replicó en noviembre de 1534 con el *Acta de supremacía*, en que se atribuían al soberano todos los derechos que antes correspondían al Sumo Pontífice sobre la Iglesia de Inglaterra. El nuevo régimen eclesiástico, aun entre algunas vacilaciones y concesiones, mantuvo sustancialmente la fe antigua; negó el primado, pero impuso bajo pena de muerte la aceptación de varios artículos negados por los luteranos, como la transustanciación, el celibato eclesiástico, la comunión bajo una sola especie, los votos monásticos, etc. Católicos y luteranos fueron perseguidos por igual. La Reforma fue aceptada sin demasiada resistencia: el episcopado, dócil a la monarquía, se adhirió sustancialmente en masa; el bajo clero siguió el ejemplo de sus superiores. Pero hubo un millar de víctimas, entre las que hay que destacar el ex canciller Tomás Moro y el arzobispo de Rochester, John Fisher, creado cardenal por Pablo III cuando estaba encarcelado y en el umbral del martirio y, además, algunos cartujos, franciscanos y nobles. El éxito de la Reforma se debió, aparte de a las causas arriba mencionadas, a la habilidad del Soberano, que supo prepararla gradualmente sin precipitar las cosas y a la falta de claridad teológica tantas veces recordada, que hacía pasar por opiniones de escuela abiertamente discutibles algunas tesis fundamentales sobre la Iglesia y sobre el Papa, que no podían ser rechazadas sin minar las bases mis-

mas de la Iglesia. Cabría también atribuir una parte de la responsabilidad a la incertidumbre que durante algunos años demostró Clemente VII. La revolución religiosa quedó consolidada con la supresión de casi todos los conventos, cuyos bienes pasaron a manos de los nobles, ganados así definitivamente para la nueva política religiosa; el incremento de los latifundios favoreció la industria textil, que pudo criar en pastizales más dilatados los rebaños de que precisaba; pero supuso también una acentuación del pauperismo.

Eduardo VI, 1547-53

Hijo de Enrique y de su tercera mujer, Juana Seymour, subió al trono siendo aún un muchacho, bajo la tutela de su tío, que pronto introdujo profundas modificaciones religiosas, pasando así del cisma a la herejía. En 1549 fue publicado un nuevo ritual, el *Book of Common Prayer*, y en las ediciones sucesivas quedó cada vez más clara su tendencia, no sólo por la introducción de la liturgia vernácula, sino, sobre todo, por la supresión de cualquier frase que aludiese al carácter sacrificial de la Misa. En 1553 se publicó un nuevo símbolo en 43 artículos de tendencias calvinistas en lo referente a la doctrina eucarística. Se mantenía, con todo, la jerarquía episcopal.

María la Católica, 1553-58

Hija de Enrique y de Catalina, había permanecido siempre fiel al catolicismo y al subir al trono pretendió restaurar la fe antigua con el apoyo de su primo, el cardenal Pole, conocido por sus tendencias conciliadoras y que en noviembre de 1554, veinte años después del *Acta de supremacía*, recibió la sumisión de Inglaterra al Papa. Pero María no logró hacerse con la simpatía popular, bien por su matrimonio con Felipe II, contrario a todas las tradiciones políticas inglesas, bien por su propio celo en la defensa del catolicismo. La oposición político-religiosa indujo a la rei-

na a tomar medidas extremas, y en sus cinco años de reinado fueron condenadas a muerte cerca de trescientas personas, número proporcionalmente superior al de las víctimas provocadas por Isabel en sus cuarenta años de gobierno. Pero no hay que olvidar, por otra parte, que si el número de las condenas a muerte disminuyó en proporción en tiempos de Isabel, ésta, sin embargo, dispensó a los católicos un trato muy severo y en cierto modo más duro porque les privaba de todos sus derechos políticos y de parte de los civiles y les reducía a la situación de parias. Es difícil distinguir el factor religioso del político en las víctimas de María y determinar si las condenas afectaron a personas que intentaban derribar el régimen establecido o que simplemente rehusaban su adhesión a la fe católica, pero merecen nuestra admiración todos los que murieron por no traicionar su conciencia y permanecer fieles a la fe introducida por Eduardo VI y que ellos tenían por verdadera. No favoreció la restauración católica la actuación de Pablo IV, que, dejándose llevar de su ciega política antiespañola, acabó por ganarse la hostilidad de Inglaterra, en aquellos momentos aliada de España. El cardenal Pole fue destituido de su cargo y llamado a Roma ante la Inquisición; murió antes de salir de Inglaterra. El fracaso de María, más que a sus propios errores, hay que atribuirlo a la fuerza que a lo largo de dos siglos habían logrado las tendencias separatistas que ya una persona sola no podía combatir eficazmente. En este sentido la derrota de la Reina demuestra singularmente el alcance real del influjo que tienen los hombres sobre la historia, aunque hay que recordar que la brevedad de su reinado no le permitió llegar a una influencia profunda.

Isabel, 1558-1603

Hija de Enrique y de Ana Bolena, unía a sus extraordinarias dotes de gobierno un auténtico cinismo en su vida privada. Con certera intuición encarriló a su país por el camino que durante los siglos posterio-

res llevaría a Inglaterra al vértice de su poderío político y económico: la industrialización, apoyada, sobre todo, en las industrias textiles; la hegemonía naval arrebatada a España y celosamente custodiada y defendida contra cualquier amenaza; la expansión colonial; el desarrollo comercial a escala mundial, y la protección brindada a cuantos luchaban contra el imperialismo español. Inglaterra se convertía al mismo tiempo, así, en campeona de la resistencia contra el catolicismo. El protestantismo se afirmó definitivamente en Inglaterra con Isabel, y desde entonces el amor a la patria y la fidelidad a la dinastía reinante quedaron unidos estrechamente con la hostilidad al papado y al catolicismo, hasta convertirse en uno de los componentes esenciales del alma inglesa, por lo menos hasta el siglo XIX. Así se comprende la explosión de furor popular que acogió la restauración de la jerarquía católica en Inglaterra en 1850 y la angustia de Newman al convertirse, cosa que le haría pasar por traidor a los ojos de toda la nación. A los católicos, especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, les resultó extremadamente difícil conciliar un patriotismo sincero y, sobre todo, una auténtica lealtad hacia la Reina, con una ortodoxia rígida, y manifestar en público esta actitud. Una vez más lo político se mezclaba con lo religioso.

En 1559 fue promulgada la ley que reconocía a la Reina como «gobernador supremo de la Iglesia de Inglaterra» y se impuso a los eclesiásticos y a los funcionarios estatales un juramento de fidelidad al soberano. Todos los obispos, con una sola excepción, rechazaron el juramento; entre el clero inferior, por el contrario, hubo una aceptación de un tercio más o menos. A la cabeza de la nueva jerarquía fue puesto Matias Parker, que había sido capellán de Ana Bolena y fue consagrado en diciembre de 1559 por un obispo católico pasado al anglicanismo, William Barlow, según el ritual publicado en tiempos de Eduardo, es decir, usando una fórmula *(Accipe Spiritum Sanctum)* que en sí misma y en esas concretas circunstancias no expresaba sufi-

cientemente el significado sacramental del rito y omitía deliberadamente cualquier alusión al orden que se confería y al poder sacerdotal de ofrecer el sacrificio consagrando y administrando al eucaristía. La supresión voluntaria en el ritual de Eduardo de cualquier referencia al sacrificio de la Misa demuestra que el significado objetivo de la fórmula usada no era el de conferir el poder de celebrar el sacrificio eucarístico; Barlow, al elegir deliberadamente este rito, en lugar del previsto en el pontifical romano restaurado en tiempos de María, demostraba una intención contraria al sacramento e incompatible con él. Por consiguiente, la consagración de Parker fue inválida por un defecto sustancial en la forma y en la intención, y *a fortiori* fueron nulas todas las consagraciones episcopales impartidas por él, que dieron origen a la nueva jerarquía anglicana, ya que, además, a los argumentos expuestos se unía en estos casos la falta de carácter episcopal del consagrante. Roma tuvo siempre por inválidas las ordenaciones anglicanas, y en 1896 León XIII confirmó solemnemente en la bula *Apostolicae curae*[26] las conclusiones negativas a que había llegado una comisión que había examinado oficialmente el problema, recogiendo una iniciativa de Lord Halifax y del abad Ferdinand Portal: «Pronunciamos y declaramos que las ordenaciones recibidas según el rito anglicano fueron inválidas y son del todo nulas». La decisión de León XIII se refería a un «hecho dogmático», es decir, a una verdad histórica ligada estrechamente a la vida y a la enseñanza de la Iglesia y, por tanto, según la doctrina más común entre los teólogos, caía también dentro del ámbito de su infalibilidad; el Papa, según esto, hubiera podido pronunciarse infaliblemente sobre este tema. Pero no parece que la sentencia de León XIII hubiese pretendido un carácter infalible; por otra parte, los argumentos históricos y dogmáticos en los que se funda hacen la conclusión históricamente cierta y, por consiguiente, a pesar de las voces sur-

[26] DS 3315-3319.

gidas últimamente acá y allá (Küng), hay que considerar como definitiva esta decisión. Un nuevo examen resultaría del todo inoportuno. Tal es, al menos, la opinión, que nos parece acertada, de un especialista como Francis Clark.

En el gobierno de Isabel hay que distinguir dos períodos, antes y después de 1570. Hasta este año los católicos gozaron de cierta tolerancia; pero el 25 de febrero de 1570 el Papa excomulgó y depuso a Isabel y libró a los súbditos del vínculo de obediencia con la bula *Regnans in excelsis*. Pío V se apoyaba en la concepción medieval del poder del Papa sobre los reyes, inspirada no en la Escritura, sino en las circunstancias históricas concretas [27]. El resultado fue absolutamente contraproducente, ya que la Reina se encontró con un bonito pretexto para considerar a los católicos como rebeldes políticos, al menos potencialmente. Por

[27] Texto de la bula en LG, n. 602-609. Cf. para el complejo problema del derecho de deposición de los príncipes, F. Kempf, *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III* (Roma 1954); id. *Zur politischen Lehre der früh-und hochmittelalterlichen Kirche*, en «Zeitschrift der Sav. Stiftung für Rechtsgeschichte», 78, Kanonist. Abteil, 47 (1961) 305-19; O. Hagender, *Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung: seine Kanonistische Gundlegung* (1150-1250), en AHP 1 (1963) 84-90; F. Kempf, *La deposizione di Federico II a la luce della dottrina canonistica*, en «Arch. Soc. Rom. d. St. Patria», s. III, 21 (1968) 1-16 del resumen. El derecho de deposición de los príncipes por parte de los papas era concordemente reconocido por los canonistas del siglo XIII como consecuencia fundamentalmente de la posible herejía del Soberano. Tal derecho fue, en efecto, ejercido por Gregorio VII contra Enrique IV en 1076 y en 1080 por Inocencio III contra Raimundo de Tolosa, en el cuarto concilio lateranense del año 1215. Inocencio IV lo utilizó contra Federico II en el concilio primero de Lyon de 1245, Martín V contra Pedro de Aragón en 1283 y Pío V contra Isabel en 1570. Cf. también la declaración de Pío IX en 1870 en LG, n. 788, que reconoce la historicidad y la relatividad de este derecho. Los resultados de estas intervenciones variaron con las circunstancias: vivísimo en 1076, casi nulo en 1245 y contraproducente en 1570. Kempf (*art. cit.* p. 16) observa que con Inocencio IV empieza la Santa Sede a perder contacto con la realidad política de Occidente. Este distanciamiento se agravó con Bonifacio VIII y en los siglos posteriores y tuvo una manifestación espectacular en 1570.

haber actuado con una mentalidad típica del Medievo, sin tener en cuenta la situación política del momento y renovando el error cometido por Bonifacio VIII, que a pesar de todo merece mayores atenuantes en consideración de la situación histórica de su tiempo, Pío V perjudicó seriamente a los católicos ingleses. Otros hechos vinieron a agravar la situación de la Iglesia en Inglaterra: algunas conjuras tramadas contra Isabel con la intención de dar el trono a María Estuardo; la agitación provocada con motivo de la matanza de San Bartolomé en Francia (1572); las voces que corrieron, no sin fundamento, sobre ciertos planes para matar a Isabel, la «perversa Jezabel del Norte» (¡el mismo cardenal secretario de Estado de Gregorio XIII dio en 1580 su aprobación explícita a estos planes, declarando la empresa como meritoria!) [28]; la guerra en un primer momento fría y luego caliente entre España e Inglaterra, que culminó en la famosa derrota de la Armada Invencible española (1588). Ciento veinticuatro sacerdotes y sesenta y un laicos fueron condenados a muerte y otros quedaron detenidos por largo tiempo en las duras cárceles de Londres. Particularmente difícil era la condición de los candidatos al sacerdocio que no podían seguir en Inglaterra un curso normal de teología. El cardenal Allen fundó en 1587 un colegio en Douai (Flandes) y Gregorio XIII abrió otro en Roma. Pero una vez vueltos a la patria los sacerdotes educados en el continente tenían que afrontar continuos peligros, viéndose obligados a ocultar su verdadera condición. Incluso bajo la nueva dinastía de los Estuardo, en el siglo XVII, continuó siendo la situación de los católicos más bien difícil y, por desgracia, a las dificultades externas vinieron a sumarse fuertes divergen-

[28] Cf. la carta del nuncio en Madrid al secretario de Estado, cardenal Tolomeo Gallio y la respuesta del 12-XII-1580 («Quien la quitase del medio con la debida finalidad del servicio de Dios, no sólo no pecaría sino que haría obra meritoria... no incurriría en ningún pecado»). Texto de las dos cartas en M (5.ª edic.), número 494.

cias internas, unas veces debidas a los celos y a las envidias entre el clero secular y los jesuitas, que no querían someterse al superior de la misión inglesa (en un primer momento el llamado «arcipreste», después un vicario apostólico) y otras a las discusiones en torno a la legitimidad del juramento impuesto por Jacobo I, que negaba al Sumo Pontífice el derecho a deponer a los reyes y que había sido reprobado por Pablo V, si bien eran muchos en Inglaterra los que lo consideraban lícito. La desesperación empujó a algunos católicos a la «conjura de la pólvora», que pretendía hacer saltar por los aires al Rey con el parlamento (1605). Los conjurados fueron descubiertos y ajusticiados; el padre Garnett, provincial de los jesuitas, que bajo secreto de confesión estaba al corriente de los preparativos, se vio envuelto en el proceso y también fue condenado a muerte. Bajo Oliver Cromwell la situación en que se hallaban los irlandeses provocó una revolución que fue cruelmente reprimida: a los labradores se les privó de sus tierras, muchos fueron alistados por la fuerza en el ejército, a otros se les deportó a América y los supervivientes fueron confinados en la región menos fértil del país. Aun a lo largo de la mayor parte del siglo XVIII no sólo se les negó a los irlandeses cualquier tipo de libertad religiosa y se vieron excluidos del parlamento y de cualquier cargo público, sino que además hubieron de aguantar vejaciones y restricciones de todo género. Se abrió un respiradero únicamente cuando, como consecuencia de la revolución americana, empezó el gobierno a sentirse menos seguro y tuvo que granjearse el apoyo de la base. Irlanda, a pesar de todo, se mantuvo siempre católica, a excepción de la parte septentrional, el Ulster, donde se habían concentrado muchos emigrantes de Inglaterra y de Escocia. La fidelidad de los irlandeses fue muy útil al catolicismo, como lo demostró la influencia de los emigrantes irlandeses en América (una buena parte del catolicismo americano es de origen irlandés) y en la

misma Inglaterra, sobre todo durante el renacimiento católico a principios del siglo XIX.

Suele presentarse a Inglaterra como la patria de la democracia moderna, como la nación que habitualmente va por delante de las otras, como el Estado que alcanza, sin sacudidas y antes que los demás pueblos, el progreso que éstos conquistan sólo tarde y a base de revoluciones cruentas. La observación es sustancialmente válida, pero hay que completarla recordando que por lo que se refiere a la libertad religiosa y a la tolerancia en general, Inglaterra ha ido con retraso en relación con otros países. La emancipación de los católicos irlandeses no ocurrió hasta 1829, siendo así que hacía ya mucho tiempo que los protestantes gozaban en países católicos de la plena igualdad civil y política.

IV. *RESULTADOS DE LA REFORMA PROTESTANTE*[29]

En toda la historia de la Iglesia constituye, sin duda, la Reforma protestante la más grande de las catástrofes, ya que trajo consigo mayores males que los que habían supuesto las herejías de la Edad Antigua, las sectas medievales y el mismo cisma oriental de 1054. La Reforma protestante puso fin a la unidad europea o, al menos, a la unidad religiosa basada en el catolicismo [30] e introdujo una mentalidad nueva, opuesta en varios aspectos a la católica, y aunque en un prinscipio apenas se conocía, perdura todavía hoy, influyendo inevitablemente en el pensamiento católico. La Reforma tuvo, por otra parte, sus aspectos positivos, y muy especialmente sus primeros maestros demostraron a menudo mayor estima por ciertos valores religiosos y un cultivo práctico de ellos superior al de no pocos católicos.

[29] G. Ritter, *La Riforma e la sua azione mondiale*, tr. ital. (Florencia 1963) especialmente pp. 183-210, *Spirito tedesco e spirito dell'Occidente europeo nella storia moderna delle Chiese* (cf., sin embargo, en pp. XXIII-XXIV las observaciones críticas de M. Bendiscioli); D. Cantimori, *Interpretazioni della Riforma protestante*, en *Grande Antologia Filosofica*, VI (Milán 1964) pp. 270-327; G. Ritter, *La formazione dell'Europa moderna*, tr. ital. (Bari 1964). H. R. Trevor Roper, *Protestantesimo e transformazione sociale*, tr. ital. (Bari 1969).

[30] Con esto no se pretende afirmar que haya decaído por completo en la Edad Moderna un patrimonio común a los pueblos de Europa, desapareciendo el concepto de Europa como una entidad común. Es más, la idea de una Europa como entidad espiritual se desarrolla precisamente entre los siglos XVI y XVII. Pero existen algunas diferencias fundamentales entre la concepción unitaria medieval y la moderna: la primera se fundaba en la unidad de la fe, en la dependencia de la misma orientación moral, la Iglesia y el papado romano, y se expresaba con el término de «cristiandad» o *respublica christiana;* la segunda se limita a constatar un patrimonio cultural y político común y tiene un carácter acentuadamente laical. Cf. C. Morandi, *L'idea dell'unitá d'Europa nel XIX e XX sec.*, en *Questioni di storia contemporanea* (Milán 1952) II, pp. 1875-1862, especialmente pp. 1883-1884; F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa* (Bari 1961).

Con la Reforma se hunde, ante todo, la unidad europea. Hacia la mitad del siglo XVI habían pasado al protestantismo Inglaterra, Escandinavia, las naciones bálticas y muchos Estados alemanes, y los Países Bajos estaban a punto de abrazar la nueva religión. Al igual que en los siglos VII y VIII había señalado el Islam al catolicismo unas fronteras meridionales, arrebatando a la Iglesia todo el área meridional del Mediterráneo, así ahora le imponía el protestantismo nuevos límites geográficos por el norte. Dentro de este marco Suiza se había hecho también protestante, y en países católicos como Austria, Bohemia, Polonia y Hungría no dejaban de existir diversas islas protestantes de cierta magnitud. Francia osciló durante mucho tiempo entre el catolicismo y el protestantismo, y únicamente a finales del siglo XVI, con la conversión a la ortodoxia de Enrique IV, triunfó la Iglesia, aunque siguió teniendo el calvinismo una importante difusión en el país. Sólo Portugal, España e Italia permanecieron íntegramente fieles, y es lógico que fuesen estos países precisamente los que más contribuyeron a la renovación católica. Desde un punto de vista geográfico, el catolicismo cubría sobre todo el área mediterránea septentrional, mientras que el protestantismo se extendía por el sector báltico y del mar del Norte. Puede calcularse que Europa occidental contaba a mediados del siglo XVI con unos sesenta millones de habitantes, de los cuales alrededor de un tercio pasaron al protestantismo [31].

Estas observaciones se refieren nada más que al aspecto cuantitativo de las pérdidas. Mucho más profundas y duraderas fueron las consecuencias en el terreno espiritual, es decir, el nacimiento y desarrollo de un espíritu nuevo.

Podría aceptarse la tesis según la cual la tendencia a exaltar el sujeto sobre el objeto, que se evidencia en la concepción de la justicia imputada, extrínseca, y en

[31] He seguido en estas líneas a L. Hertling, *Geschichte der katholischen Kirche* (Berlín 1949) pp. 286-87; tr. it. pp. 460-461.

la afirmación de la interpretación libre de la Escritura, constituiría el principio lógico del cual se derivaron todas las consecuencias. De este punto de partida arranca el espíritu moderno, moviéndose en una doble dirección opuesta: unas veces saca con todo rigor las deducciones contenidas virtualmente en aquellas premisas y otras reacciona inesperadamente, pero por necesidad vital, contra los extremismos a que se había dejado arrastrar, llegando así a conclusiones diametralmente opuestas a las postuladas por el protestantismo, aunque siempre lejos de la posición de equilibrio sustancial que caracteriza al catolicismo. En resumidas cuentas, el protestantismo contribuyó a alejar la mente moderna del equilibrio, empujándola hacia la angustia típica de la civilización actual.

Lortz, en polémica con otros historiadores alemanes, resume los frutos del protestantismo en el subjetivismo, que desemboca en el racionalismo, en el individualismo, que lleva al laicismo, en el nacionalismo y, finalmente, en la subordinación de la Iglesia al Estado. Subraya él sobre todo el subjetivismo como denominador común de todas las corrientes modernas y le hace derivar del protestantismo.

El concepto de justicia imputada, en el cual no entra una renovación interior real y según el cual Dios valora en nosotros no lo que existe, sino lo que aparece externamente, lleva fácilmente a la depreciación del orden ontológico, objetivo, absoluto y a la exaltación del orden subjetivo. Al mismo resultado conduce la interpretación libre de la Escritura, ya que en definitiva otorga a cada cual el derecho a determinar la recta norma a seguir (consecuencia ésta prevista y rechazada, aunque en vano, por Lutero). De aquí nace un concepto de moralidad y de libertad de conciencia, independiente por completo del orden objetivo, como si la conciencia no tuviese la obligación de buscarlo y de acomodarse a él. No parece excesivo derivar de esta mentalidad no sólo la filosofía moderna, con su revolución copernicana ocurrida ya antes de Kant (revolu-

ción que sitúa al sujeto en el centro de todo su sistema), sino también el moderno liberalismo, ansioso de salvar la dignidad del sujeto, de la persona humana, pero incapaz de fundamentar satisfactoriamente esta reivindicación. Por otra parte, el libre examen, la libertad de conciencia en el sentido arriba explicado, la tendencia a subrayar el aspecto carismático anteponiéndolo al jurídico-jerárquico, llevan a justificar todas las interpretaciones de la Escritura y a reconocer a todas el mismo derecho de ciudadanía. Por este mismo camino las tesis racionalistas, con su negación del orden sobrenatural y el desprecio de todo lo que no es intrínsecamente evidente para la razón, resultan legítimas. El subjetivismo luterano abrió así las puertas al racionalismo, aun siendo éste tan opuesto en muchos aspectos a la fe profunda de Lutero.

El libre examen renueva los intentos del misticismo heterodoxo de establecer una relación directa con Dios, prescindiendo de la mediación de una sociedad, única depositaria inmediata de la revelación divina; cae de esa manera el aspecto social y comunitario de la religión y se afirma la tendencia, que apuntaba ya en el Renacimiento, a considerar al individuo al margen de la sociedad de la que forma parte, en la cual y para la cual vive. Así se llegará al liberalismo moderno, para el cual cada uno vive y se desarrolla en sí y para sí, como las mónadas de Leibniz. En este clima carecen de importancia las estructuras que faciliten la vida cristiana y, por tanto, la legislación puede ir tomando un cariz cada vez más distante de los principios cristianos. La laicización se vio favorecida, además, por otro factor: la negación del carácter jerárquico de la Iglesia atribuía a todos los laicos la dignidad sacerdotal, sacralizando, al menos en un cierto sentido, todas sus actividades, consagrando toda la esfera temporal y terrestre. De hecho, una reacción inesperada, pero espontánea, llevó al resultado contrario: rechazado un sacerdocio esencialmente diverso del de los laicos y repudiada la jerarquía, caía por el suelo la institución

destinada a salvaguardar los valores sagrados y el orden sobrenatural; además, una vez negada la necesidad de las obras, fue afirmándose gradualmente la separación completa entre la actividad temporal y los principios religiosos [32].

El protestantismo contribuyó además a exasperar el nacionalismo, presentando las reformas religiosas como un intento de librarse de la opresión romana. En realidad, se logró la independencia del Pontífice, pero para caer—y no por casualidad—en una mayor dependencia de la autoridad civil.

He aquí el último fruto del protestantismo: la subordinación de la Iglesia al Estado, en oposición con la mentalidad moderna, que tiende a la diferenciación y a la autonomía, defendidas mucho más eficazmente por el catolicismo. Durante el Medievo había predominado de una manera o de otra la tendencia a subordinar el Estado a la Iglesia, en medida más o menos rígida, a tenor de las diversas escuelas. La bula *Unam Sanctam*, aun en la interpretación más amplia, es una de las expresiones más claras de esta mentalidad: «La espada espiritual debe empuñarla la Iglesia, la material ha de serlo en defensa de la Iglesia. La primera por el clero, la segunda por el rey o los caballeros, pero según las indicaciones y directivas del sacerdote. Es necesario, en efecto, que una espada dependa de la

[32] Cf. J. Calvini, *Inst. Chr. Rel.*, II, II, 13 *(Op. Calv.* 2, página 197): *Res terrenas voco, quae ad Deum regnumque eius, ad veram justitiam, ad futurae vitae beatitudinem non pertingunt, sed cum vita praesenti rationem relationemque habent, et quodammodo intra eius fines continentur. Res coelestes, puram Dei notitiam, verae iustitiae rationem, ac regni coelestis mysteria. In priore genere sunt politia, oeconomia, artes omnes mechanicae, disciplinae liberales...* Como ya he indicado, la tesis de la influencia de la Reforma en la laicización de la vida moderna la sostiene Lortz (L, par. 84, II: edic. ital., Alba 1967, p. 161). Contrasta con esta tesis la de Ritter *(La Riforma e la sua azione mondiale)*, para quien «la secularización del pensamiento moderno no comenzó en los países protestantes, sino precisamente en la Italia dominada por el papado» (o. c., p. 99). Bendiscioli (ib.) observó cómo la teología protestante hizo suyo el radicalismo racionalista de los herejes italianos.

otra y que la autoridad temporal se someta a la espiritual». En la Edad Moderna, y debido sobre todo al protestantismo, la situación queda invertida, y es la Iglesia la que resulta subordinada al Estado: podrían repetirse al pie de la letra, sólo que vueltas del revés, las afirmaciones contenidas en la *Unam sanctam.*

La subordinación de lo espiritual a lo temporal es un fenómeno común también en los países católicos, como tendremos oportunidad de constatar más adelante, pero llega al máximo en los territorios protestantes. Si el luteranismo atribuye al Soberano el *jus reformandi*, cuya fórmula *cuius regio eius et religio* es la aplicación más conocida, el anglicanismo es más simplista y más radical: el Soberano es el jefe de la Iglesia. En el calvinismo la situación es más compleja, pero también apunta, aunque por un camino muy particular, hacia la compenetración entre las dos esferas. La Iglesia de Estado: he ahí la auténtica creación del protestantismo que, nacido de la aspiración a purificar e interiorizar la religión, contacto vital con Dios, terminó por sustituir una jerarquía y una dependencia por otra jerarquía y otra dependencia.

Una última referencia al influjo del protestantismo, y especialmente del calvinismo, en el campo del arte, la política y la economía.

El problema de la relación entre el protestantismo y el arte es harto delicado y va unido, como es natural, al de la relación del catolicismo postridentino con el arte. Se discute si es lícito hablar de dos tendencias artísticas diversas en los países protestantes y en los católicos. La tesis corriente hasta hace poco tiempo presentaba el Barroco como el estilo característico de los países católicos, porque parecía responder a la mentalidad contrarreformista, que se complacía en subrayar la conveniencia y la utilidad del culto externo, quizá con detrimento del culto interior. Por el contrario, el arte protestante habría conservado una mayor sobriedad debido a su tendencia hacia una religiosidad más íntima y pura: en este sentido habría existido

una verdadera influencia del protestantismo también en el terreno del arte sacro. Pero esta tesis está siendo hoy profundamente revisada y son ya muchos, aunque no todos, los historiadores que la han desechado. En términos generales se admite hoy que el Barroco fue un fenómeno europeo de carácter general y que se desarrolló tanto en los países protestantes como en los católicos. Ambas confesiones se valieron de los medios expresivos que el arte del tiempo ponía a su disposición, de tal forma que junto a un barroco católico existió un barroco protestante [33].

En política experimentó el calvinismo una evolución paradójica, ya que, habiendo partido del concepto de obediencia pasiva, llegó a justificar la rebeldía sangrienta y el tiranicidio. Calvino permaneció coherente en sus principios hasta la muerte y, a lo más, cabría encontrar en la estructura de la comunidad de Ginebra algunos puntos de los que podría haber arrancado la posterior evolución: la autoridad suprema era

[33] La tesis tradicional la sigue aún Lortz (L, par. 93, 3a: «*el Barroco, arte de la Contrarreforma*»). Cf. también ib., 93, 1: «El arte perdió importancia en los países protestantes, y fue en parte sofocado por la violencia (fanatismo, calvinismo)». La tesis opuesta la resume A. L. Mayer en *Liturgie und Barock*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 15 (1941) 124: «Que esta magna realización católica—la Contrarreforma—llevase desde un principio en su seno el Barroco, queda sin más refutada por el hecho de que existió en amplias comarcas un Barroco protestante, que se desarrolló tanto en zonas luterano-ortodoxas como en las pietistas». En el mismo sentido, E. Kirschbaum, *L'influsso del Concilio di Trento nell'arte*, en «Gregorianum» 26 (1945) 101-116. Una ulterior bibliografía sobre toda esta cuestión en H, pp. 583-584, y en P. Prodi, *Riforma cattolica e controriforma*, en *Nuove questioni d. st. mod.* (Milán 1961) página 418; cf. especialmente E. Male, *L'art religieux de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle. Etude sur l'iconographie après le concile de Trente* (París ²1952); J. Friedrich, *Das Zeitalter des Barock* (Stutgart 1954); E. Battisti, *Rinascimento e Barocco* (Turín 1960); F. Wurtenberg, *Der Manierismus* (Viena 1962). Battisti critica el planteamiento tradicional; Jedin (H, p. 594), aunque con algunas reservas, se aproxima a él de nuevo; cf. también H. Tüchle, *¿Es el Barroco la raíz del triunfalismo en la Iglesia?*, en «Concilium», 7 (1965) 144-151.

colegial y no individual y junto a ella existían órganos de control para impedir eventuales abusos. De hecho, la evolución se explica no tanto acudiendo a estos precedentes cuanto atendiendo a las circunstancias históricas concretas con que hubo de enfrentarse el calvinismo, que se difundió más que nada en los Estados en los que a la sazón arreciaba una dura lucha entre los príncipes absolutos de un lado y del otro el pueblo y los nobles. En Francia estaban tratando los soberanos de despojar a los nobles de los últimos restos de su poder político; en Holanda defendía el pueblo su propia independencia contra el absolutismo español. Los calvinistas, bien porque compartiesen las aspiraciones de los nobles y del pueblo, bien porque se encontraron enfrentados con los príncipes católicos, consideraron legítima la rebelión contra la autoridad y se vieron lógicamente obligados a establecer el fundamento teórico de esta postura. Efectivamente son calvinistas, al menos en su gran mayoría, los escritores llamados «monarcómacos», muy abundantes sobre todo a finales del XVI y principios del XVII, que defendieron el origen contractual de la sociedad, la soberanía popular, la autoridad como delegada del pueblo y a su servicio, el derecho de resistencia al Soberano en caso de graves abusos permanentes y, en última hipótesis, el tiranicidio. Todas estas tesis fueron defendidas por Teodoro Beza, el discípulo más fiel de Calvino y su sucesor en Ginebra *(De jure magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratus)*, Francisco Hotman *(Franco-Gallia)*, Du Plessys Mornay *(Vindiciae contra tyrannos)*, G. Buchanan *(De jure regni apud Scotos*, escrito para la educación de su discípulo, el futuro Jacobo I), J. Altussio *(Politica methodice digesta)*. Hay en todos ellos una extraña mezcolanza de teología y racionalismo, de defensa de la libertad y de intolerancia absoluta, ya que no admiten el pluralismo religioso ni reconocen los derechos de las minorías. Hay que admitir, con todo, que los monárcomacos supusieron un contrapeso a la

teoría del derecho divino de los reyes, sobre la que volveremos en seguida, y anticiparon temas recogidos y desarrollados andando el tiempo.

En la economía. En general se está de acuerdo en admitir una influencia del protestantismo sobre el capitalismo, aunque se discute la naturaleza de tal influencia. Según Weber y Troeltsch, la insistencia con que recalcaba Calvino la misión confiada a los individuos llevó a sus seguidores a trabajar con la mayor concentración en el campo que se les encomendaba, persuadidos como estaban de que ésta era su obligación. Al mismo tiempo la severa ascesis calvinista prohibía cualquier goce superfluo y, al limitar el consumo, favorecía la acumulación de capital. Otros, como A. Fanfani, han admitido que el capitalismo está en flagrante contradicción con el catolicismo, si es que se entiende por capitalismo no ya la prevalencia del capital sobre el trabajo, sino ese espíritu que convierte el lucro en último fin del hombre, que separa netamente la economía de la moral y tiene sólo en cuenta la función individual de la propiedad. Para los que así piensan, una época perfectamente católica no hubiese otorgado al progreso técnico los incentivos que le presta el sistema capitalista. Esta mentalidad aparece cronológicamente, sin embargo, en una época anterior al nacimiento del protestantismo y deriva más bien de la revolución general del pensamiento típica de los siglos XV y XVI, que trata de afirmar la autonomía de cualquier actividad humana y de sacudir todo vínculo que obstaculice el libre juego. El espíritu capitalista sería fruto más bien del Renacimiento y de la mengua de la fe en esta época. Pero aun así, el protestantismo, contra sus intenciones y contra varios de sus principios, habría contribuido indirecta pero eficazmente a consolidar este espíritu, no tanto mediante la idea de misión o debido a su ascesis (puesto que se trata de elementos comunes también al catolicismo), sino por la negación del nexo entre las obras y la salvación, que habría terminado

por corroer toda la moral tradicional, y por la afirmación de una protección especial, incluso terrena, para los predestinados. Ambas posiciones habrían determinado como criterio de actuación no su relación con el orden ultraterreno, sino únicamente el éxito en esta vida.

Están en lo cierto Weber o Fanfani, lo que sí se puede admitir quizá es que mientras el catolicismo trató de encauzar la vida económica dentro de límites morales, favoreciendo la armonía entre las clases y defendiendo a las menos poderosas, el protestantismo liberó de cualquier freno la actividad económica, estimulando el predominio de los ricos. Fue precisamente Marx quien definió el protestantismo como una religión esencialmente burguesa, como la verdadera expresión del sistema de producción capitalista [34]. Andando el tiempo será éste el terreno más adecuado para el nacimiento y desarrollo del liberalismo del siglo XIX, que por otros caminos llegará a las mismas conclusiones: la naturaleza empuja a los hombres a buscar su propio interés; el que sigue el impulso natural tendrá éxito; la pobreza y la miseria no son un medio necesario para la felicidad de los elegidos, de los ricos; los pobres son de por sí pecadores, rechazados y castigados por Dios. Estamos una vez más en los antípodas del mensaje evangélico que Lutero pretendía salvar.

Aspectos positivos del protestantismo [35]

Los aspectos negativos del protestantismo han sido subrayados de manera unilateral y parcial en tiempos pasados partiendo de una discutible apologética.

[34] K. Marx, *Das Kapital*, 1. I, c. 1: «el cristianismo y sobre todo su consecuencia burguesa, el protestantismo». Cf. P. Lafargue, *L'origine ed evoluzione della proprietà* (Palermo 1896) página 346.

[35] Cf. la introducción de R. Aubert al primer vol. de la *Nueva Historia de la Iglesia* (Madrid 1964) pp. 19-37 y, sobre todo, el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, del Vaticano II, nn. 20-24 y n. 4: «Es preciso que los católicos

Sin querer reincidir en esta postura ya superada, nos parece necesario hacer algunas observaciones preliminares. Ante todo, es que una confrontación entre los dos movimientos para que sea objetiva ha de tomar tanto al catolicismo como al protestantismo en su totalidad (doctrinas, estructuras y hombres), y no enfrentar a los mejores protestantes con los peores católicos. Precisamente por esto, no conviene detenerse en la superficie, en la apariencia externa; hay que bajar un poco más hacia la profundidad: la corrección típica del protestantismo tradicional, el puritanismo, fruto genuino del calvinismo, ¿es sincera y abarca al hombre entero, o no es más que un exterior vestido, mientras que la aparente inmoralidad e incorrección de los pueblos latinos no podría esconder valores religiosos más sólidos de los que a primera vista aparecen? Y aún admitiendo una diversidad de tendencias y un mayor respeto hacia ciertos valores entre los pueblos anglosajones y germanos, queda en pie el problema: ¿depende este fenómeno de la diversidad de religión o de las diferentes condiciones históricas, geográficas y sociales de estos pueblos? Finalmente, para llegar a una conclusión objetiva no basta con destacar ciertos aspectos positivos del protestantismo, sino que hay que preguntarse si esos mismos valores no existen con la misma fuerza o quizás mayor en el catolicismo, o si los reformadores no hicieron más que dar importancia primordial a ciertos elementos que la Iglesia, sin negarlos, había dejado en un segundo plano, y aun si todo esto ocurre por la coherencia intrínseca del sistema o por

reconozcan con alegría y aprecien los valores verdaderamente cristianos, provenientes del patrimonio común, que se encuentran entre los hermanos separados de nosotros. Reconocer las riquezas de Cristo y las obras de virtud en la vida de los demás en cuanto que testimonian a Cristo y a veces hasta el derramamiento de sangre, es cosa justa y saludable: porque Dios es siempre admirable y sublime en sus obras... Todo lo que es verdaderamente cristiano... es capaz de acercar siempre más al mismo misterio de Cristo y de la Iglesia».

una deformación con respecto a las posiciones primitivas. Y, al revés, admitiendo que los católicos hayan cultivado esta o aquella ciencia, se debe examinar si eso sucedió espontáneamente o como reacción contra el desafío del mundo protestante.

Tras estas premisas, debemos reconocer en los protestantes la existencia de verdades parciales que han sido interpretradas como una síntesis adecuada de la realidad (según la etimología de la palabra «herejía»), tomada de los valores que la Iglesia del siglo XVI propendía a dejar un poco en penumbra y que fueron, en cambio, revalorizados por los reformadores. Es cierto que la Iglesia católica reconoce tales valores como parte de su patrimonio doctrinal, pero esto no nos dispensa de reconocer como un mérito del protestantismo la afirmación y la defensa de algunas verdades, aunque sean parciales, y de algunos valores, aunque sean unilaterales. La aspiración a una religión más pura e íntima, no sofocada por un juridicismo de naturaleza dudosa ni comprometida por una pompa externa excesiva, lanzada hacia una relación personal con el Dios vivo; el sentido del misterio ante el Omnipotente, tan fuertemente recalcado por Calvino; cierta austeridad de vida, ajena a compromisos fáciles con el mundo; el cultivo y la lectura frecuente de la Escritura en medida mucho más amplia de lo que se hacía entre los católicos; la importancia atribuida en la vida cristiana a la gracia, a menudo casi olvidada por muchos católicos, impregnados de una mentalidad poco menos que semipelagiana, que atribuye una importancia excesiva a las fuerzas e iniciativa humanas; la participación más activa y responsable en la liturgia, que se desarrolla con un sentido más popular; la mayor conciencia del verdadero sacerdocio de los fieles; la exaltación de la libertad y de la interioridad de la conciencia que, pronto o tarde, condujo a repudiar el empleo de la fuerza en defensa de la verdad; el sentido de los deberes sociales y cívicos (lealtad, sentido del Estado...: ya se sabe que en

los países protestantes anglosajones y germanos se tiene una mayor conciencia cívica que en las naciones latinas, donde no preocupa demasiado defraudar al Estado o no pagar los impuestos); el incremento dado a los estudios históricos y positivos, apenas cultivados antes, a excepción de los humanistas. Tales son algunos de los aspectos positivos que encontramos entre los protestantes.

Todo esto se encuentra realmente también en mayor o menor proporción en la Iglesia católica: basta pensar en la relación personal con Dios de los místicos, desde Catalina de Siena hasta Ruisbroquio; en la defensa del carácter sobrenatural de la Escritura contra el racionalismo de los protestantes liberales; en las cátedras de exégesis de las Universidades católicas, en la abundancia de historiadores católicos (Baronio, los bollandistas...). Pero todo esto no nos dispensa de preguntarnos si es que estos elementos no se han desarrollado en muchos casos como reacción contra la rebelión protestante [36] y, sobre todo, no nos exime del deber de admitir que en todos, también entre quienes no están en comunión perfecta con la Iglesia católica, existen elementos de verdad y de bien que hemos de reconocer y aceptar gozosamente.

[36] Cf. L, p. 210, n. 129: «*Consecuencia* [del decreto tridentino sobre la Vulgata: sin relación directa con la revuelta luterana] fue el renacimiento de la exégesis bíblica».

Dos son los problemas que centran especialmente nuestro interés. Ante todo, vale la pena examinar cómo presentan la figura típica del calvinista los historiadores laicistas y, sobre todo, los protestantes: cf., por ejemplo, en Italia G. Spini, *Storia dell'Europa moderna* (Roma 1960). Mientras que el caballero español derrocha en pompas y vanidades los tesoros robados en América, el austero mercader calvinista vive su vida de sobriedad y ahorro, entre riquezas cada vez más abundantes, que él no desperdicia en lujos inútiles, sino que invierte en nuevos negocios. Lo que en el jesuita es activismo nervioso, ambición, sed de poder, resulta en el calvinista noble y desinteresado dinamismo. Se trata, como ocurre a menudo, de una deformación de la realidad, que acentúa unilateral y peligrosamente algunos aspectos (la decadencia económica española, el desprecio del trabajo típico de la nobleza durante el *ancien régime*, el apogeo económico de Holanda y el tenaz y valeroso, pero a veces cruel, espíritu de iniciativa de los mercaderes flamencos). Con éste se relaciona otro problema: admitida como un hecho innegable la decadencia española e italiana y el auge holandés e inglés en lo económico, ¿hay que buscar la causa en la religión diferente de estos pueblos o se debe tal fenómeno a factores geográficos o políticos? Estos y otros problemas parecidos crean a menudo graves dificultades no tanto a los historiadores cuanto a los apologistas demasiado empeñados en defender su religión a toda costa. Baste con aludir aquí a lo que parece el camino más ajustado para investigar. En la decadencia italiana influyeron—además de los mismos factores que intervinieron en la española—el retraso en la unificación política (también Alemania alcanzó su prodigioso desarrollo económico sólo tras su unificación política) y el desplazamiento de las rutas comerciales del Mediterráneo al Atlántico. La decadencia española—incipiente ya en el siglo XVI y palmaria en toda su gravedad desde 1648 (paz de Westfalia) y desde 1659 (paz de los Pirineos)—se debió a la falta de las materias primas entonces necesarias (hierro, carbón: por el contrario Lieja, ciudad católica, experimentó un fuerte desarrollo capitalista por su situación en el corazón de un distrito minero), al envejecimiento de las clases dirigentes, convertidas en castas aisladas, y a falta de industrialización.

La decadencia española en el campo político-económico es paralela a un notable desarrollo cultural que sólo hoy empieza a ser apreciado justamente; Alemania atraviesa también una grave crisis, exhausta tras la Guerra de los Treinta Años; el pauperismo es un fenómeno generalizado en los diversos países absolutos, desde Inglaterra a Francia, y quizás en los países protestantes; aunque era más elevado el nivel de vida, las diferencias reales entre las diversas clases eran aún más acusadas

que en otras latitudes. No hay que olvidar tampoco la hegemonía por tanto tiempo ejercida por Francia, país que permaneció profundamente católico. Cf. sobre este problema, A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo...*, pp. 175-94; J. Hamilton, *The Declin of Spain*, en «The Economic History Review», 8 (1937-38) 168ss.; C. Viñas y Mey, *El problema de la tierra en la España de los siglos XVI-XVII* (Madrid 1941).

III

LA REFORMA CATOLICA Y LA CONTRARREFORMA

PROBLEMATICA FUNDAMENTAL [1]

Dos son los problemas centrales, distintos pero estrechamente trabados, que presenta la historia de la Iglesia en el siglo XVI y que podrían resumirse en esta pregunta: ¿Reforma católica o Contrarreforma? Lo que se interroga es, ante todo, si la renovación que surge en la Iglesia durante el siglo XVI es esencialmente una reacción contra la insurrección protestante, nacida, por consiguiente, desde el exterior, de forma anómala y cronológicamente posterior a la ruptura de Lutero, o si se trata más bien del resultado de una tensión existente ya en la Iglesia, operante en su seno de forma espontánea e interior y que había empezado ya a dar sus primeros resultados antes de 1517. En segundo lugar se pregunta si a propósito de la vida de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XVI se puede hablar de una renovación, no ceñida a lo externo, sino arraigada en lo íntimo de las conciencias; no impuesta desde arriba echando mano incluso de la fuerza física o del recurso a la autoridad política, sino surgiendo de una profunda exigencia interior y animada por una religiosidad auténtica; no restringida a un endurecimiento disciplinar o doctrinal, sino des-

[1] H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* (Lucerna 1946; tr. ital. Brescia 1967); A. Pincherle, *Idee sulla controriforma*, en: «Ricerche religiose» 18 (1947) 210-236; R. G. Villoslada, *La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico*, en: *Saggi storici intorno al Papato* (Roma 1959) pp.189-242; P. G. Camaiani, *Interpretazioni della Riforma cattolica e della Controriforma*, en: *Grande Antologia Filosofica* (Milán 1964) pp. 330-490 (excelente introducción, amplia colección de textos, bibiografía exhaustiva en las pp. 374-386); P. Prodi, *Riforma cattolica e Contrariforma*, en: *Nuove questioni di storia moderna* (Milán 1964) I, pp. 357-418 (amplia bibliografía); H. Jedin, *Katholische Reform*, en LThK VI, col. 840.

embocando en una verdadera profundización y en un enriquecimiento espiritual capaz de integrar los elementos positivos del movimiento luterano. A la primera cuestión se le han dado tres respuestas. Según la exposición tradicional, la Iglesia medieval estaba corrompida por abusos de todo género, lánguida y moribunda, y no se apreciaba en ella ningún síntoma de renovación. En el silencio general se alza la voz de Lutero y es sólo entonces cuando se despierta la Iglesia. La renovación es, por consiguiente, una simple reacción contra la revolución de Lutero o, por lo menos, sólo después del año 1517 comprenden los católicos plenamente la necesidad de una reforma en las costumbres y en las instituciones. «La Iglesia le debe al protestantismo su propia reforma» [2]. Otros estudiosos, por el contrario, han examinado la situación real de la Iglesia en los diversos países y han descubierto importantes fermentos e iniciativas felices aplicadas ya a finales del siglo XV o a principios del XVI: el alemán Wilhelm Maurenbrecher (*Geschichte der Katholischer Reformation*, 1880) estudió la reforma de la Iglesia católica bajo la reina Isabel; Janssen y Pastor subrayaron las diversas iniciativas nacidas en Italia; Imbart de la Tour investigó sobre las de Francia con su estudio sobre el evangelismo promovido por Lefèvre d'Etaples. Así fue apareciendo un cuadro muy distinto del tradicional, hasta tal punto que algunos llegaron a admitir el talante totalmente espontáneo de la reforma católica, afirmando que hubiese surgido igualmente aun en el caso de no haber existido Lutero (Villoslada) [3]. En contra de esta tesis parece un

[2] *Propyläen-Weltgeschichte*, editado por W. Goetz, *Das Zeitalter der religiösen Umwälzung, Reformation und Gegenreformation 1500-1650* (Berlin 1930) p. XV (obra en colaboración).

[3] Aludimos sin más a las afirmaciones que confunden causas inmediatas y causas últimas, historia y apologética, crítica histórica y filosofía de la historia: «La fuerza para un rejuvenecimiento en la vida espiritual nos vino sólo como don de Dios y premio a la fidelidad reverente y devota por la más pura e incontaminada fe de los padres, no como consecuencia de los

argumento decisivo el fracaso total del quinto concilio lateranense, sobre el cual hemos de volver. No sin razón escribió Tacchi Venturi que de no haberse producido el incendio luterano los desórdenes de la Iglesia ni siquiera hubiesen hecho intención de disminuir. Más recientemente, por fin, Jedin ha observado en la historia del siglo XVI la presencia de dos elementos: el primero, positivo, es la tendencia espontánea y vital hacia la reforma que opera preferente, aunque no exclusivamente, desde abajo y que se manifestaba ya en el tardío Medievo. El segundo, negativo y dialéctico, lo constituye la reacción contra el protestantismo, que procede, sobre todo, del vértice y que se desarrolla bajo la guía del papado, utilizando medios muy diversos de los empleados hasta entonces e incluso recurriendo a la coacción. Jedin llama al primer aspecto *Reforma católica* y reserva el nombre de *Contrarreforma* para el segundo.

Existía, pues, ya antes de Lutero un movimiento espontáneo en el seno de la Iglesia e incluso algo se había hecho ya. Pero los resultados eran aún muy cortos y se estaba muy lejos de una renovación seria y profunda tanto más cuanto que la resistencia al renacimiento religioso partía, sobre todo, de la Curia romana donde ni los pontífices ni los funcionarios se daban cuenta perfecta de la gravedad del peligro y se mecían en la indolencia de una vida mundana [4]. «La

estímulos de desviadas rebeldías forasteras» (P. Paschini, *I riformatori ortodossi*, en: *Roma onde Cristo é romano* (Roma 1937). *Reformatio catholica non determinata est a reformatione protestantica, quasi Ecclesia catholica saec. XVI tam... debilis esset ut non amplius vim internam haberet sese reformandi, nisi propulsa fuisset extrinsecus a rebellione protestantica... Causa prima... est principium vitae supernaturalis, vis spiritalis interna, quae semper agit in Ecclesia, quia semper in ea vivit et agit eius Fundator* (M. Callaey, *Praelectiones historiae ecclesiasticae mediae et modernae* [Roma 1950] p. 340). Es evidente la transposición arbitraria a los hechos de opiniones preconcebidas, la confusión entre causa primera y causa inmediata.

[4] La conclusión no es demasiado dura ni arbitraria. Cf. la misma tesis defendida explícitamente por L, p. 173 (par. 85, II, 4, a): «Centro de la resistencia (a la Reforma) fueron sobre

corteza de los viejos hábitos era demasiado dura para que pudiese ser ahuecada desde dentro. Era necesario un golpe desde fuera. No fue (este golpe) el que creó las fuerzas renovadoras, pero sí que las liberó dejándolas que se desarrollasen, se uniesen y se hiciesen eficaces para la Iglesia entera»[5]. El despertar de la Iglesia arranca, pues, de abajo y de arriba: los dos momentos son complementarios y habría que llamarlos el momento carismático y el jurídico. El carisma, la inspiración directa de Dios al individuo, tiene como rasgos principales la espontaneidad, la frescura, la vitalidad interna, pero corre el riesgo de caer en errores y en ilusiones y, sobre todo, abandonado a sí mismo difícilmente conserva por mucho tiempo la tensión primitiva y, al faltarle la estabilidad y la continuidad y hasta la propagación, puede esterilizarse o, al menos, producir frutos escasos. El aspecto jurídico-institucional corre a menudo el riesgo de alejarse de la tensión característica de la religiosidad auténtica, tiende a imponer la letra sobre el espíritu, le falta flexibilidad y no siempre se muestra propicio para acomodar las estructuras a las exigencias del acontecer histórico. Pero, a pesar de todo esto, sigue siendo necesario para dar eficacia duradera y universal a las iniciativas individuales nacidas en la base y para encarnar de forma históricamente válida los valores absolutos. Carisma y jerarquía, espíritu y letra, iniciativa y obediencia, se unen y colaboran en una tensión necesaria, y si el carisma pierde parte de su natural frescura y espontaneidad, gana en estabilidad

todo la política papal nepotista e interesada y la oposición por parte de la Curia al concilio, cuyas previsibles reformas eran extraordinariamente temidas, en especial, por los funcionarios de la Curia». Cf. ibid., p. 226, y H, p. 7. Pero, por otra parte, la renovación católica fue parcial y limitada hasta que el papado se puso a la cabeza: la Reforma católica operó en el sentido más eficaz no rebelándose contra la Curia, ni descargando en ella sus propias responsabilidades, sino estimulando a la jerarquía desde abajo, ganándosela para la propia causa y obteniendo su aprobación y apoyo.

[5] H. Jedin, *op. cit.*, pp. 33-24 (ed. ital.).

y, al menos en este sentido, adquiere mayor eficacia. La Reforma católica, anterior o paralela al concilio de Trento, es, por tanto, más espontánea (basta con pensar en el nacimiento de diversos institutos religiosos), pero menos general y eficaz; la Contrarreforma pierde, a partir del pontificado de Pablo III, en cierta proporción su fuerza religiosa (pensemos en la creación de la Inquisición en 1542, fecha que muchos historiadores presentan como el principio de la Contrarreforma en el sentido estricto), pero gana en extensión.

Pasamos así al segundo interrogante, al que se han dado, como en el caso anterior, respuestas bastante divergentes. El autor de mayor influencia fue Leopold von Ranke, que en su *Historia de los Papas* y en su *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, publicadas mediado el siglo XIX, consideró al pontificado romano como el centro de un vasto movimiento político y diplomático que con gran habilidad, pero con escaso sentido religioso, trató de reconquistar las posiciones perdidas y de recuperar su control sobre los Estados europeos. Hacia finales del XIX, Martin Philippson, sustancialmente de acuerdo con otro alemán contemporáneo suyo, Gothein, vio en la Contrarreforma el afirmarse de dos personalidades, Ignacio de Loyola y Felipe II, que dejaron en la Iglesia la huella de su carácter autoritario, mezcla de ascetismo y de ambición de poder. Desde entonces las valoraciones más corrientes se han inspirado en las de estos maestros. En Italia, por otra parte, la historiografía acusó las especiales condiciones políticas del siglo pasado, cayendo en la tentación de atribuir a la Iglesia la responsabilidad principal en los males que aquejaban a la península. Siguiendo las huellas de Macchiavelli y de Sarpi, Sismondi en su *Storia delle repubbliche italiane del Medio Evo*, se preguntaba: «¿cuáles fueron las causas que cambiaron el talante de los italianos

una vez que fueron dominadas sus Repúblicas?» [6]. Y, sin dudarlo un momento, respondía: ¡la Contrarreforma! A pesar de ser refutada esta tesis por Manzoni en sus *Osservazioni sulla morale cattolica*, volvieron a hacerla suya los liberales, como Settembrini, y los laicistas, como De Sanctis en su *Historia de la Literatura Italiana* [7]: la Contrarreforma llevó a la opresión de las conciencias y ésta a la hipocresía y al escepticismo. Benedetto Croce, con un sentido de orgullosa autosuficiencia, volvió a ratificar sustancialmente los mismos juicios. Vio en la Contrarreforma, ante todo, un movimiento orientado a la defensa no de un valor absoluto, sino de una institución y por ello mismo limitado necesariamente a resultados contingentes. «La naturaleza política intrínseca de su actuación... explica la esterilidad moral e intelectual que la acompaña. No hay ningún gran libro que pertenezca a la Contrarreforma». La mayor parte de responsabilidad en el carácter extrínseco y legalista de la época se hace recaer sobre los jesuitas [8]. Partiendo de otro punto de vísta, Luis Salvatorelli afirmó que el «risorgimento» italiano no consiste en la reconquista de la unidad política de la península (que prácticamente no existió nunca, a no ser en el breve período entre Odoacro y Teodorico en el siglo v, cosa bien insignificante dentro de un arco que abarca dos milenios), sino en el renacimiento de la conciencia religiosa y moral italiana, vigorosa durante la Edad Media y el Renacimiento y sofocada por la Contrarreforma, contra la que en vano trataron de reaccionar hombres como Sarpi y Giannone, tan hostiles a la Curia como partidarios de los gobiernos laicos [9]. Aún hoy, aun-

[6] *Op. cit.*, 16 vol. (París 1807-18); la pregunta se encuentra textualmente en el c. 126 del último volumen.

[7] F. de Sanctis, *Storia della letteratura italiana* (Nápoles 1870) II.

[8] B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia* (Bari 1929) pp. 1-29; cf. también 483-85.

[9] L. Salvatorelli, *Pensiero ed azione nel Risorgimento* (Turín 1943) espec. pp. 26-30, 46.

que la tesis de Croce hace ya tiempo que fue puesta en revisión, los marxistas ortodoxos siguen hablando del cenagal postridentino, del conformismo jesuítico, del triunfo del estilo y de la mentalidad españoles en el catolicismo.

En conclusión, significaría la Contrarreforma la españolización de la Iglesia, es decir, un simple endurecimiento dogmático y disciplinar y, por tanto, el fin del impulso creador y de la autonomía del pensamiento, un momento de aridez moral e intelectual, un movimiento en el que lo político se impuso netamente sobre lo religioso. Y no podía ser de otro modo si la verdadera Reforma, la tantas veces pedida de Constanza en adelante, sólo se realizó en el movimiento de Lutero.

Varios historiadores católicos han defendido una tesis diametralmente opuesta, subrayando la íntima vitalidad religiosa de la Contrarreforma, que nace del tesoro inagotable de la Iglesia. Villoslada hace recuento en una página literariamente feliz de los aspectos positivos de la época, hoy demasiado despreciados: «La Contrarreforma es la verdadera reforma moral y espiritual de la Iglesia romana en el siglo XVI, como fruto maduro de las mil tentativas anteriores... Es una reforma disciplinar y canónica..., es el brío inquisitorial del papa Carafa, la santidad orante y militante de Pío V..., las Ordenes religiosas nuevas y las reformadas... La Contrarreforma es la teología escolástica rejuvenecida por Francisco de Vitoria..., el ascetismo riguroso de Pedro de Alcántara, el paulinismo de Juan de Avila, los escritos de Luis de Granada, la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva* del tenue fraile carmelita y el grito de guerra lanzado por santa Teresa a sus monjas contemplativas en sus últimas *Moradas:* «Todos los que militáis debajo de esta bandera —ya no durmáis, ya no durmáis—pues que no hay paz en la tierra»; es el ímpetu conquistador de los misioneros y toda la inmensa literatura que va desde fray Luis de León, Torquato Tasso y Lope de Vega

hasta Friedrich Spee, Angelo Silesio y el gran arte del Manierismo y del Barroco, el misticismo musical de Tomás de Victoria y la polifonía de Pierluigi Palestrina significan la exaltación más serena de la Contrarreforma» [10]. ¿Cómo es posible entonces hablar de movimiento fundamentalmente político, de hipocresía, de conformismo, de achatada aridez intelectual?

Pero esta peana de la Contrarreforma, aunque sea auténtica, solamente destaca sus aspectos positivos. Hoy, debido también al influjo del Vaticano II, la historiografía, aun reconociendo la religiosidad auténtica de la época, subraya igualmente sus sombras, reales y espesas. Efectivamente, la Contrarreforma presenta dos movimientos unas veces paralelos y otras entrelazados: desarrollo autónomo de renovación y, a la vez, reacción contra la Reforma con intentos y medios ante todo negativos y defensivos [11]. Sin pretenderlo, fue expresada plásticamente esta concepción en las dos estatuas que flanquean el altar de san Ignacio en la iglesia del *Gesú* de Roma: se trata de dos mujeres, una de las cuales presenta la custodia a la adoración de los reyes hincados de rodillas ante ella; la otra azota ásperamente a dos hombres, Lutero y Calvino, cuyos nombres figuran allí, que, abrazados por unas serpientes, tratan en vano de defenderse y de huir. Expansión misionera y represión de la herejía; fe vigorosa, dinámica, conquistadora y dura intolerancia con recurso a la fuerza. Es inútil que profundicemos ahora en el examen de los aspectos negativos de la Contrarreforma, pues irán apareciendo suficientemente en la exposición que seguirá. Baste con aludir a los peligros inherentes a la centralización, aunque fuese históricamente necesaria y fecunda, a las tendencias ante todo negativas y defensivas de la teología y, sobre todo, de la eclesiología y a cierto agotamiento del impulso renovador, ya apreciable desde el final

[10] R. G. Villoslada, *op. cit.*, pp. 220-224.
[11] M. Bendiscioli, en «Humanitas», 2 (1947) 186.

del siglo XVI[12]. Subrayaremos, más bien, dos cosas. La Contrarreforma, por un impulso históricamente inevitable, terminó por sofocar no sólo los errores, sino también los fermentos positivos contenidos no tanto en el luteranismo cuanto en el evangelismo y en el paulinismo, en el humanismo cristiano de Lefèvre d'Etaples, de Sadoleto y de tantos otros, que trataron incluso de aflorar con el jansenismo (culto más puro, retorno a las fuentes: Escritura y Padres...). Por otra parte, no se puede reducir la Contrarreforma a una erradicación de abusos, a una ratificación de las doctrinas tradicionales, a una obra de represión o de prevención, a una acción de reconquista político-religiosa: existe también en ella un sincero esfuerzo de renovación religiosa, muchas veces cristocéntrico *(Ejercicios* de san Ignacio), aunque insuficientemente desarrollado y divulgado.

Quizá valga la pena aludir todavía a dos aspectos significativos, si bien secundarios, del espíritu de la época. Pensemos por una parte en una de las formas de santidad más celebradas desde entonces hasta nuestros días, sobre todo en los ambientes eclesiásticos, san Juan Berchmans, el joven jesuita flamenco muerto en Roma en 1621 en plena Contrarreforma y durante la Guerra de los Treinta Años, que «organiza» la conquista de la santidad con un rigor metódico implacable, típico de su raza. Recordemos por otro lado la visión más bien maniquea con que la ascética postridentina, tal y como se manifiesta en las reglas de muchos institutos religiosos y en el entonces tan difundido *Ejercicio de perfección y de virtudes cristianas* del jesuita Alfonso Rodríguez, enfoca las relaciones de los religiosos con sus familias, hasta el punto de condenar cualquier contacto con los parientes. La postura de Alfonso Rodríguez puede explicarse en el contexto histórico de la época como una reacción

[12] Cf. P. Prodi, *op. cit.* especial, pp. 402-405; G. Alberigo, *Reflexiones sobre el concilio de Trento con ocasión del centenario*, en: «Concilium» 7 (1965) 78-99.

contra el nepotismo y el excesivo amor a la familia que tantos daños había causado y seguía causando a la Iglesia, convertida a veces en una cómoda colocación para los propios parientes; es esto lo que le empuja al autor a un exceso inhumano e insostenible. Por una parte, abusos reales, tolerados o sólo levemente combatidos; por el otro, la discutible presentación de un ideal teórico y prácticamente equivocado. Cabría hacer observaciones parecidas a propósito de otros aspectos de la ascética de los siglos XVI y XVII, desde las motivaciones de la obediencia hasta el concepto de autoridad y de Iglesia. Hay que preguntarse siempre con prudencia hasta qué punto se trata de valores absolutos y dónde empieza el ropaje histórico contingente e inadecuado, nacido como reacción contra la Reforma y por lo mismo destinado a perecer antes o después.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1. Pueden leerse con utilidad los estudios sobre el concepto de Contrarreforma citados en la nota inicial.

2. Leer las páginas de Salvatorelli citadas más arriba (n. 9) sobre la naturaleza del «risorgimento», como fenómeno esencialmente espiritual y no sólo político.

3. Pueden confrontarse las tesis duramente negativas sobre la época barroca en Italia, que ya hemos visto, con las de la historiografía más reciente, que revaloriza al siglo XVII: cf. E. Pontieri, *Nei tempi grigi della storia d'Italia* (Nápoles 1957).

4. ¿En qué sentido y dentro de qué límites llega Pastor a las mismas conclusiones que Ranke? (cf. P. G. Camaiani, *o. c.*, páginas 351-352); ¿en qué sentido supera Jedin las tesis de Pastor? (ibid. p. 336). Ranke y Pastor, que coinciden en oponer netamente el movimiento protestante al católico, en negar cualquier dependencia del segundo con respecto al primero, en sostener que el segundo consistió esencialmente en la consolidación de las estructuras y de la disciplina y no en cambios doctrinales, se diferencian precisamente porque esto mismo (el que el progreso del espíritu haya venido por un camino distinto del católico) lo considera Ranke de forma negativa, mientras que Pastor lo ve positivamente. Jedin, por el contrario, no sólo admite un influjo decisivo del protestantismo, sino que concibe la Reforma católica de modo más complejo, como reorganización disciplinar, profundización teológica no siempre suficientemente desarrollada y que a veces sofoca ciertos gérmenes que podrían haber sido fecundos (evangelismo y humanismo cristiano).

5. *Problema esencial:* la preponderancia ejercida por el pontificado en la Reforma católica desde la mitad del XVI, ¿fue útil o contribuyó a frenar el impulso inicial? Cf. Camaiani, *o. c.*, página 367: «La Reforma católica pudo vencer precisamente porque se convirtió en parte en una Contrarreforma». Cf. la tesis contraria de A. Pincherle (art. cit. en la n. 1), p. 223: «el grupo que luchaba por una verdadera renovación interna (Contarini) fue derrotado desde el interior mismo del catolicismo y precisamente en el momento de su victoria aparente». En torno a este problema de las relaciones entre el centro y la periferia, que afecta a todas las épocas de la historia de la Iglesia, pueden leerse observaciones equilibradas, muy ricas en referencias históricas concretas, en Y. Congar, *Vraie et fausse Réforme de l'Eglise* (Paris 1950), p. 275. Especialmente iluminadora la conclusión, basada en un análisis histórico a posteriori: «L'institution sauve l'inspiration, le droit protège la vie..., l'esprit se trouve un corps..., et il est conservé par lui».

I *LA REFORMA CATOLICA* [13]

Los intentos de renovación de la Iglesia, que anteceden a la Reforma protestante y que se desarrollan después paralelamente con ella, aunque con espíritu y métodos propios, pueden reducirse esquemáticamente a estos:

1. *Diversas asociaciones laicas*, que se proponen un doble fin: la caridad hacia los pobres y enfermos y la piedad eucarística. En Italia nació a finales del siglo XV en Génova y merced a Ettore Vernazza, bajo el influjo de santa Catalina de Génova, la Compañía del Divino Amor y en seguida compañías semejantes a ésta se difundieron no sólo en muchas ciudades de la Italia del norte, Milán, Brescia, Venecia, Vicenza y otras, sino también en Roma y en Nápoles, donde fueron fundados o restaurados hospitales para enfermos crónicos o «incurables» (como los aquejados de sífilis). En Roma se revitaliza el hospital de Santiago in Augusta, junto a la tumba de Augusto. Estas obras de caridad respondían a una exigencia de la época, puesto que las pestes y otras calamidades naturales se repetían periódicamente, como la peste de 1495-96, y dada la falta de instituciones para los crónicos y las condiciones más bien primitivas de los hospitales, que, con todo, eran en Roma mejores que en otras ciudades. Los miembros de las instituciones se confesaban mensualmente y recibían la comunión cuatro veces al año. Desarrollaban sus obras de caridad no sólo sin publicidad alguna, sino hasta en secreto. Junto a los

[13] La bibliografía sobre la Reforma católica es hoy bastante extensa. Véase la bibliografía editada en P. Prodi, *Riforma cattolica e Controriforma*, en: *Nuove questioni di storia moderna* (Milán 1964) I, pp. 406-418. Síntesis y aspectos particulares: BAC, III pp. 451-465, 738-747; *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, 2 vol. (Padua 1961); M. Marcocchi, *La riforma cattolica, Documenti e testimonianze*, 2 vol. (Brescia 1967-71, óptima selección de documentos sobre las Ordenes religiosas, obispos, etc., de la época). M. Bendiscioli-M. Marcocchi habían publicado antes una edición menor: *Riforma cattolica, antologia di documenti* (Roma 1963).

laicos, que representaban la mayor parte de los afiliados, había cardenales y obispos. Algunos de sus miembros más destacados acabaron pronto por fundar institutos religiosos propiamente dichos: así sucedió con Gaetano de Thiene y Juan Pedro Carafa. Matteo Giberti, obispo de Verona, cuya actuación pastoral sirvió de modelo al concilio de Trento a la hora de trazar las directrices de la reforma eclesiástica, era probablemente miembro de estas instituciones o, por lo menos, estaba muy próximo a su espíritu.

2. *Reforma de las Ordenes religiosas antiguas.* En el seno de diversos institutos antiguos aparecen acá y allá casas que se proponen la práctica de una observancia más fiel y rigurosa (vida común perfectamente llevada, observancia de la pobreza, clausura, penitencia y trabajo...). Partiendo de estas tenues y modestas iniciativas, se desarrolla un fenómeno claramente apreciable en muchos órdenes, que sigue una trayectoria común: al multiplicarse los conventos de estricta observancia, se reúnen en congregaciones reformadas, permaneciendo bajo la dependencia del general de la Orden antigua, pero siendo gobernadas directamente por un vicario general y mostrando una fuerte tendencia hacia la autonomía. Este proceso se observa en Italia, España, Francia, Austria y Alemania y entre los menores, los dominicos, los benedictinos, los camaldulenses, los cistercienses, los cluniacenses, los carmelitas, los eremitas de san Agustín (como es sabido Lutero había entrado en un convento reformado de la Orden y fue enviado a Roma con motivo de ciertas diferencias surgidas entre las dos ramas de la misma familia). En España fue muy útil la labor de reforma desarrollada entre los franciscanos menores por el cardenal Jiménez de Cisneros; en Italia Paolo Giustiniani llevó a los camaldulenses a su antiguo rigor y Ludovico Barbo fundó la congregación casinense de santa Justina que, desde Padua, se extendió por toda Italia; entre los dominicos y debido al beato Raimundo de Capua y más tarde a Juan Dominici y a san An-

tonino, habían surgido también a finales del siglo XV congregaciones de estricta observancia que llegaron a encuadrar la gran mayoría de la Orden: Tomás de Vío (el cardenal Cayetano), nombrado general en 1508, promovió con gran celo en toda la orden la plena observancia.

3. *Nacimiento de nuevos institutos religiosos.* Dada la importancia excepcional del movimiento, que por otra parte prosigue y se acentúa después de 1517, volveremos a hablar de ello. Baste con apuntar aquí: a) algunas Ordenes no son más que el desarrollo lógico de las cofradías de laicos de que acabamos de hablar; b) la génesis de estos institutos es más bien lenta y sus primeras ideas se remontan a menudo a finales del siglo XV o a principios del XVI, aunque sea posterior su aprobación pontificia; c) muchos de estos institutos nacieron por motivos del todo independientes de la herejía luterana: la misma Compañía de Jesús, a quien las circunstancias históricas convirtieron en uno de los baluartes más fuertes de la Iglesia en tiempos de la Contrarreforma, hasta el punto de antojárseles a muchos la encarnación del espíritu contrarreformista, cuando nació no abrigaba ni el propósito más remoto de luchar contra el protestantismo.

4. *Labor reformadora de los obispos en sus diócesis.* No faltan obispos que convocan sínodos, promueven la predicación y se preocupan de la formación del clero. A mediados del siglo XV el cardenal Nicolás de Cusa, obispo de Bresanone, extiende su actividad mucho más allá de su diócesis, recorriendo el norte de Europa, desde Baviera hasta Holanda, y como legado de la Santa Sede visita monasterios, preside sínodos y promueve la Reforma. En España surgen tres nombres: el «gran cardenal» Pedro González de Mendoza, el primer arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, y, sobre todo, el cardenal Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo. La estrecha colaboración entre el episcopado y los Reyes Católicos, animados de las mejores intenciones, da en este caso óptimos frutos:

nombramientos de pastores celosos por parte de la reina Isabel, debido a los consejos de sus asesores eclesiásticos, entre los que estaban los prelados que acabamos de nombrar; obligación de residencia; limitación de los privilegios y de las exenciones de los regulares. Cisneros fundó la Universidad de Alcalá, cuidó la edición de la Biblia llamada *Complutense*, entre 1514 y 1517, y la traducción de la *Imitación de Cristo*. En Italia san Antonino, arzobispo de Florencia a mediados del siglo XV, es sólo uno de los varios obispos que realizan con escrúpulo la visita de sus diócesis.

5. *Los grupos humanistas cristianos* que inculcan el estudio de la Escritura y de los Padres con el fin de renovar la Escolástica, demasiado proclive al formalismo, con la vuelta a las fuentes de las que se hacen nuevas ediciones. Esta tendencia se advierte en Italia con Contarini, Cervini y Seripando y en Inglaterra con el cardenal Pole.

6. *Los círculos del evangelismo*, deseosos de un culto más puro y de una religión más íntima: recordemos a Erasmo en Alemania, en Francia a Lefèvre d'Etaples y al obispo de Meaux, Guillermo Briçonnet, que por maneras diversas se remiten a la corriente de la *devotio moderna*, que había tenido con la *Imitación de Cristo* su manifestación más característica.

7. *Iniciativas de la Curia y de los papas*. Es éste el punto más débil de toda la Reforma católica: falta una verdadera conciencia de las necesidades de la Iglesia, prevalece el temor de que las súplicas que hacen muchos eclesiásticos, aunque sean los mejores, llevan a una nueva afirmación de la teoría conciliar y se adopta la táctica, habitual en casos semejantes, de ir cediendo en puntos secundarios con el fin de poder resistir con mayor energía en todo lo demás. Hemos aludido ya al fracaso del concilio lateranense V. Fue convocado por Julio II (1503-13) no para responder al ansia universal de una *reformatio in capite et in membris*, sino con el fin de neutralizar la

iniciativa del rey de Francia, Luis XII, que estaba en guerra con el Papa y había abierto en 1511 en Pisa una asamblea que pretendía convertirse en concilio ecuménico. El concilio lateranense, abierto en mayo de 1512, prosiguió después de la muerte de Julio II bajo el pontificado de León X y se clausuró en marzo de 1517. En el discurso de apertura, el general de los agustinos Gil de Viterbo (sucesor de Gil de Colonna, el inspirador de la bula *Unam sanctam* y superior de Lutero) criticó con apertura y dureza la política de guerra feudal de Julio II y cargó las tintas sin ambigüedades ni reticencias en la urgencia dramática de una reforma: *Video, video, nisi hoc concilio, vel alia ratione nostris moribus modum imponamus... actum esse de respublica christiana, actum de religione, actum esse de iis etiam opibus, quas patres divino cultu aucto peperere, nos contra, neglecto, amissuri sumus... Audite divinas voces undique sonantes: quando vita nostra mollior...?* Mientras que Gil se limitaba a invocar una reforma genérica, sin conseguir evitar siempre en su discurso la yuxtaposición de argumentos políticos y religiosos y mientras que parecía reducir la reforma a una renovación interior *(homines per sacra mutari fas est, non sacra per homines)*, mucho más concreto y audaz fue el programa que propusieron al nuevo pontífice León X dos camaldulenses venecianos, Pablo Giustiniani y Pedro Quierini, en su *Libellus ad Leonem* (1513): era necesario purificar el pontificado de la política, poner fin al fiscalismo de la Curia, renunciar a las pretensiones de la Santa Sede de solucionarlo todo por cuenta propia. El escrito continúa aludiendo a las iniciativas positivas que hay que tomar: reforma de los regulares, selección del clero, elección cuidadosa de los obispos, traducción de la Escritura y de la liturgia a la lengua vulgar, convocación periódica de concilios y sínodos. Este manifiesto mucho más valiente que las tesis de Lutero se quedó en letra muerta.

El Lateranense V consiguió, efectivamente, neutra-

lizar el conciliábulo de Pisa y tomó algunos acuerdos relativos al nombramiento de obispos y a la censura previa de imprenta, pero los decretos de reforma contra los abusos que habían señalado los camaldulenses comportaban tales excepciones que carecían de significado práctico: se permitía en diversos casos la acumulación de beneficios y no se decía ni una palabra sobre el fiscalismo. Por lo demás, aun aquellas pocas e insuficientes disposiciones se quedaron en papel mojado por falta de una sincera convicción y una voluntad enérgica por parte de los papas. Siempre que se trataba de renunciar a tan seguros ingresos financieros, los tímidos propósitos de reforma se esfumaban. No nos maravillaremos, pues, si la bula de reforma de la Curia leída en la sesión novena del concilio coincide con la autorización dada a Alberto de Brandeburgo de gobernar tres diócesis y administrar sus rentas, con la condición de pagar a Roma una fuerte tasa, cuyo importe saldría de la predicación de las indulgencias.

En este contexto la apasionada advertencia de Gil de Viterbo, 3 de mayo de 1512 sobre las calamidades que caerían sobre la Iglesia de no aplicarse la Reforma, no puede ser más realista. El Lateranense se clausuró el 16 de marzo de 1517. El 31 de octubre enviaba Lutero a Alberto de Brandeburgo sus tesis sobre las indulgencias [14].

[14] Sobre el Lateranense V, cf.: Hefele-Leclerq, *Histoire des Conciles*, VIII-I, pp. 239-620; Pastor, II, pp. 820-839; IV, I, pp. 529-547; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la réforme*, II (Melun 1946); H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I (Brescia 1949) pp. 105-122; los artículos de E. Guglia (1899, 1900, 1910), el estudio de C. Stange (1928) indicados en COD, p. 570; N. H. Minnich, *Concepts of Reform proposed ad the Fifth Lateran Council*, en: AHP 7 (1969) 263-252.

El discurso de Gil de Viterbo en Mansi, *SS. Conciliorum collectio*, XXXII, col. 669-676. El texto del *Libellus ad Leonem* se encuentra difícilmente: «Annales Camaldulenses» 9 (1773) 612-719. Extractos en Marcocchi, *op. cit.*, pp. 471-473. Un análisis más extenso en Jedin, *op. cit.*, I, pp. 113-115, y en Prodi, *op. cit.*, pp. 367-369. Cf. también S. Tramontin, *Un programma di riforma della Chiesa per il concilio lateranense V: Libellus ad Leonem dei veneziani Paolo Giustiniani e P. Querini*, en: *Venezia e i Concilii*, «Quaderni del Laurentianum» 1 (1961) 67-93.

II. *EL PONTIFICADO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI*

Los papas de este período presentan en general una personalidad bastante fuerte, superior a la de muchos de sus sucesores de los siglos XVII y XVIII: energía indomable, sagacidad administrativa, espíritu de mecenazgo. Y a pesar de todo esto hasta 1534 se muestran los papas sumamente débiles a la hora de afrontar la reforma de la Iglesia: su interés está en otro lugar. La segunda mitad del XVI cuenta, no obstante, con pontífices responsables de su misión, entre los que destacan Pío V, un auténtico santo; Gregorio XIII, benemérito de los estudios eclesiásticos; Sixto V, con su acusada fibra de estadista. Entre las dos épocas, tan distintas, se alza Pablo III, síntesis viva de las contradicciones de la época, que cierra la serie de los pontífices renacentistas y mundanos e inaugura la de los papas de la Contrarreforma, que él fue el primero en tomar bajo su dirección.

En el solemne cortejo que se celebró con motivo de la toma de posesión de León X, se leía una pancarta: «Antes reinaba Venus y después reinó Marte; ahora quien lleva el cetro es Palas Atenea». Así quedaban caracterizados los pontificados de Alejandro VI, 1492-1503, del cual hemos hablado ya largamente; de Julio II, 1503-13, y de León X, 1513-21.

Julio II Della Rovere—cuyo temperamento lo dejó plásticamente grabado Miguel Angel en su *Moisés*—fue un hombre terrible, poderoso y autoritario en sus planes y decididamente enérgico a la hora de llevarlos a la práctica. Se propuso dos objetivos: el embellecimiento de Roma y la restauración de la autoridad pontificia dentro del Estado de la Iglesia, que él pretendía asegurar contra el poder de los antiguos feudatarios e independizar de cualquier influencia extranjera. Con la colaboración de Miguel Angel y de otros pudo cumplir ampliamente su primer objetivo: ordenó la demolición de la vieja basílica de San Pedro y dio comienzo a la construcción de la nueva. Menos

afortunada, a pesar de las apariencias, resultó su acción política, que, tras varias guerras, en el fondo no consiguió más que sustituir el influjo francés por el español. Pero su principal error fue otro: haber dado de lado a la reforma religiosa y haber consumido sus energías en algo que podrían ser los presupuestos, pero nunca el fin de su pontificado [15].

León X, Juan de Médicis, hijo de Lorenzo el Magnífico, fue creado cardenal a los trece años y Papa a los treinta y siete. Aunque limpio personalmente

[15] La desconfianza con que fue seguido el concilio Lateranense V y la amargura de algunos ambientes por el menguado interés por la reforma de la Iglesia demostrado por Julio II, aparece con toda viveza en el opúsculo *Julius exclusus a coelo* atribuido a Erasmo (*Erasmi opuscula*, ed. W. K. Ferguson, La Haya 1933, pp. 65-126; cf. también G. Stange, *Erasmus und Julius II*, Berlín 1937, y para una síntesis muy rápida H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento* I, Brescia 1949, pp. 101-102 y n. 38). Julio se presenta ante las puertas del paraíso donde pretende que se le admita inmediatamente, pero es rechazado por san Pedro, que va desmontando uno por uno todos los argumentos con que el Papa se alaba a sí mismo y sus obras: el mecenazgo, las guerras, el incremento de la hacienda, la defensa de los derechos pontificios contra cualquier intento de limitación, incluso por parte del Lateranense V, reducido merced a su habilidad a una manifestación coreográfica. He aquí una de las últimas escenas: «Petrus: *Non reputabas tecum, cum esses summus Ecclesiae Pastor, quibus modis nata esset Ecclesia, quibus aucta, quibus constabilita? Num bellis, opibus, num equis? Inmo patientia, sanguine martyrum et nostro, carceribus, flagris. Tu Ecclesiam dicis auctam, cum humana dictione onerati sunt illius ministri... florentem dicis, cum mundi voluptatibus ebria est...*—Julius: *Non aperis igitur?*—Petrus: *Cuivis potius quam tali pesti... Sed vis consilium non malum?... Es ipse bonus aedificator; extrue tibi novum aliquem paradisum, sed probe munitum, ne possit a cacodaemonibus expugnari*». Sin compartir del todo los juicios de esta sátira cruel y unilateral, la crítica histórica contemporánea reconoce que preocupaciones de tipo no religioso, junto con el miedo a que volviese a alzar cabeza la teoría conciliarista, fueron las que disuadieron a los papas de la primera parte del siglo XVI de dar acogida a las voces que pedían la Reforma, que juzgaban equivocadamente procedentes de un pequeño grupo de descontentos, siendo así que respondían a una exigencia objetiva y universalmente sentida. Este error de valoración fue fatal para la Iglesia.

de las manchas de un Alejandro VI, instauró en la Curia un estilo de vida completamente mundano, entretejido por cacerías, teatros y otras diversiones, gastando sin miramientos, hasta el punto de provocar aquella broma de que había derrochado tres tesoros: el dinero que le dejara su antecesor, las rentas de su propio gobierno y las de su sucesor. Y no es que su comportamiento cambiase después de 1517, más bien al contrario, ya que problemas de fe quedaron pospuestos a cuestiones políticas, como cuando el Papa, por no malquistarse con Federico el Sabio, no obró contra Lutero con la debida energía.

Adriano VI, 1521-23, el último de los papas no italianos, siguió una línea opuesta. Austero y severo, captó plenamente las exigencias del momento y trató resueltamente de satisfacerlas a través de una firme política de reforma religiosa. Pero sus intentos fracasaron, bien por la brevedad de su pontificado (apenas veinte meses), bien por su inexperiencia y su carácter, que le hacían más apto para la reforma de una diócesis que para el gobierno de la Iglesia, bien por la energía con que pretendió eliminar los abusos, cosa que le procuró la enemistad de la Curia.

Clemente VII, 1523-34, también de la familia de los Médicis, hijo ilegítimo de Juliano, hermano de Lorenzo y, por lo tanto, primo de León X, se mostró siempre incierto, dubitativo, sin resolución. Tampoco él, aunque no merezca grandes reproches en su vida privada, comprendió a fondo los tiempos, y se limitó a apoyar muy parcialmente algunas iniciativas surgidas de abajo, sin tener nunca el coraje de encararse de lleno con el problema de la Reforma. Por lo demás, al igual que Julio II, se dejó dominar excesivamente por preocupaciones políticas, sin que tampoco llegase a obtener en este terreno resultados positivos. Por miedo a la excesiva potencia de Carlos V, reforzada por su victoria sobre Francia en la guerra de 1521-25, que terminó con la paz de Madrid, el Papa, olvidando los verdaderos intereses de la Iglesia

que exigían una estrecha cooperación entre el Pontífice y el Emperador, se alió con el rey de Francia Francisco I. El resultado fue el saqueo de Roma de 1527, al que siguió en 1529 la reconciliación con el Emperador en Barcelona y luego la solemne coronación imperial del año 1530 en Bolonia.

En 1534, tras sólo dos días de cónclave, fue elegido Alejandro Farnese, Pablo III, que reinó durante quince años. Difícilmente se puede exagerar la importancia de este pontificado, que marca un rumbo nuevo en la historia de la Iglesia. Pablo III ha sido comparado felizmente a un timonel que en el momento justo cambia de ruta evitando virajes demasiado bruscos que podrían hacer zozobrar la nave y curvas demasiado largas que retrasarían la navegación, dejándose adelantar por otras más expertas. La Reforma de la Iglesia, por lo menos en su vértice, empieza a realizarse no con el austero Adriano VI, sino con Alejandro Farnese, cuya vida no estaba inmune de manchas graves y es uno de tantos enigmas de la historia. Hermano de Julia la Bella, sobre cuyas relaciones con Alejandro VI, como ya hemos visto, se ha discutido tanto, Alejandro debía a este hecho su promoción a los veinticinco años al cardenalato. Siguiendo la moda de la época, también él tuvo (de dos personas distintas y no identificadas) cuatro hijos naturales: Pedro Luis, Octavio, Ranucio y Constanza. Todos ellos, a excepción de Constanza, fueron luego legitimados por Julio II o por León X. La madre de los dos primeros vivió en el palacio del cardenal hasta 1512. Pedro Luis era el predilecto de Alejandro, que aun después de ser papa no dejó de hacer cuanto estaba en sus manos para encumbrarlo. Sin embargo, con el paso del tiempo y sobre todo después de recibir la ordenación sacerdotal en 1515 mejoró su conducta. Era un excelente conocedor de los hombres y de las situaciones, inteligentísimo sin ser para nada un intelectual, enérgico a pesar de su aspecto físico de aparente debilidad,

como aparece en los retratos de Tiziano, y ya en 1523 había tenido muchas probabilidades de resultar elegido Papa. Aun prescindiendo de su vida pasada, podrían hacérsele algunos reproches ya como Papa: el nepotismo (creación de cardenales en 1534 a dos sobrinos suyos de quince y dieciséis años; cesión a Pedro Luis de Parma y Piacenza en calidad de feudos; leyes políticas antiimperiales con el fin de proteger a Pedro Luis...); perplejidades en la orientación general de su actuación, que fueron aumentando con el paso del tiempo y retrasando siempre la Reforma; condescendencias prácticas con los males que él mismo era el primero en deplorar; costumbres extrañas como la de consultar a los astrólogos antes de tomar sus decisiones más importantes... Y, con todo, es el que tiene el mérito indiscutible de haber entendido la necesidad de un nuevo rumbo y de haberlo iniciado. Concilio, renovación del colegio cardenalicio, aprobación de órdenes religiosas nuevas, fundación de la Inquisición romana en 1542 con jurisdicción universal para la represión de la herejía: tales son los medios elegidos para llevar a cabo la Reforma de la Iglesia. Examinemos uno por uno.

Renovación del colegio cardenalicio

Aunque nunca faltaron en la Curia hombres eminentes, valerosos defensores de los programas de reforma, como Capranica, muerto en 1458 cuando estaba a punto de ser elegido Papa, Cayetano y otros, fueron en conjunto demasiados los cardenales durante aquellos últimos decenios en los que prevalecían los intereses mundanos o terrenos; sólo así se explica la elección de un Rodrigo Borja. Con Pablo III, al menos después de sus primeros desgraciados nombramientos de 1534, manchados por el nepotismo, las cosas fueron cambiando. Entre los cardenales creados por el papa Farnese, hay que recordar a Juan Fisher, arzobispo de Rochester, que se haría acreedor a otra púrpura más alta: la del martirio; Juan Pedro

Carafa, fundador de los teatinos, que más tarde fue Papa con el nombre de Pablo IV; Marcelo Cervini, también Papa (por desgracia sólo pocas semanas), que se llamó Marcelo II; Juan del Monte, luego Julio III; Reinaldo Pole, primo de María la Católica, humanista y diplomático, de talante conciliador, que estuvo a punto de ser elegido a la muerte de Pablo III (le faltó un solo voto para la elección y no hizo nada de su parte para conseguirlo); Otto Truchsess, uno de los pocos obispos alemanes que trabajaron por la revitalización de la vida religiosa; Juan Morone, quizás el más capaz de todos, acusado injustamente de herejía por Pablo IV y encarcelado en el Castillo de Sant Angelo y a quien Pío IV eligió después para dirigir la última y tan difícil etapa del concilio de Trento, que él consiguió sacar del punto muerto en que se encontraba llevándolo a un término feliz; Gaspar Contarini, de noble familia véneta, amigo íntimo de Pablo Giustiniani, que durante largo tiempo dudó entre marcharse con su amigo a los camaldulenses o aspirar a la perfección en el siglo. Tras haber cumplido satisfactoriamente diversas misiones al servicio de la república véneta, fue nombrado cardenal a pesar de no haber recibido hasta entonces ninguna de las órdenes sagradas; consagrado obispo inmediatamente, ejerció un influjo muy positivo en la Curia por su piedad, su experiencia y su moderación. Su nombramiento en 1535 supuso una gran victoria para el partido de la Reforma, que quedaba reforzado precisamente donde mayor era la resistencia, es decir, en el colegio cardenalicio.

Nunca el colegio cardenalicio, y menos entonces, había sido un bloque homogéneo. No faltaban los cardenales dispuestos a defender antes que nada sus privilegios contra cualquier intento de corregir los abusos (es típica la oposición de Alejandro Farnese, «junior», sobrino de Pablo III, a la prohibición de acumulación de beneficios). Pero ni siquiera los otros seguían una orientación común. Los cardenales de

mentalidad conservadora (Guidiccioni y los hermanos Campeggi), a quienes más tarde se les encuadrará en el grupo de los «zelanti» por su solicitud en la defensa, sobre todo, de los derechos e intereses de la Curia y del papado, estimaban que no eran leyes nuevas lo que hacía falta, sino una recta aplicación de las ya existentes, y siempre eran capaces de encontrar asideros en el derecho para oponerse a la condenación de la venta de beneficios, que ellos demostraban no ser simonía. Por su parte, el partido de la Reforma se dividía en dos grupos: hombres del estilo de Carafa, que hubiesen preferido terminar con las ambigüedades y que, sin tantas consultas inútiles con la base, se decidiese todo y pronto desde arriba, que se huyese de las componendas y que se actuase con rigor. Por el contrario, Contarini, Pole, Seripando, Morone, sobre todo en los primeros años de Pablo III, cuando no se había perdido aún la esperanza de una reconciliación con los protestantes, a la vez que abogaban por la eliminación inmediata de los viejos abusos, doctrinalmente confiaban en encontrar un entendimiento con los reformadores, aceptando algunos de sus postulados doctrinales.

En los cónclaves sucesivos fue prevaleciendo ora uno ora otro partido y por eso se fueron sucediendo papas de unas y otras tendencias. Antes de Pablo III habían oscilado los papas entre las diversas tendencias del colegio cardenalicio. Con Pablo III prevaleció ya el partido de la Reforma, pero no cesó la resistencia de la Curia, que hizo naufragar varios planes. Contarini, más que ningún otro, consiguió que se crease en 1535 una comisión encargada de estudiar un plan de Reforma. La comisión fue ampliada más tarde con elementos ajenos a la Curia y, por consiguiente, más sensibles a las necesidades de la época, y en marzo de 1537 presentó a Pablo III una detallada memoria [16]

[16] Texto en Mansi, *SS. Conciliorum... collectio*, XXV, col. 3470-56; en *Concilium Tridentinum Acta XII*, pp. 131-145; amplios párrafos en M, I, 815, en italiano; en M. Marcocchi, *op. cit.*, pp. 480-488.

titulada *Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emmendanda Ecclesia.* La última causa de la corrupción eran las teorías sobre la soberanía ilimitada del Papa, que defendían que podía éste dispensar de las leyes a su antojo; se añadían a esto la acumulación de beneficios; la violación del deber de residencia por parte de los obispos; la selección insuficiente de los candidatos al sacerdocio; la decadencia de los religiosos y el fiscalismo de la Curia, calificado, como lo fuera ya en el *Libellus ad Leonem* de 1513, de escándalo insoportable. Como era de esperar, la resistencia de la Curia a cegar tantas fuentes de riqueza fue durísima, y el Papa, tras algunas vacilaciones, dejó que de momento todo quedase como antes.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

Leer la viva y todavía válida presentación que hace Pastor (V, pp. 29-30) de la personalidad de Pablo III. Confrontar por un lado tres documentos de la parte católica—el discurso de Gil de Viterbo en la inauguración del Lateranense V, el *Libellus ad Leonem* de Querini y Giustiniani, el *Consilium de emmendanda Ecclesia*—y por otro el opúsculo de Lutero, *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, y examinar su eventual identidad material, a pesar de las diferencias formales, para investigar el concepto de Reforma en los autores católicos y en los protestantes y descubrir, si es que los hubo, en las peticiones de Reforma por parte católica demandas referidas no sólo a la supresión de los abusos, sino también otras que apuntaban hacia una profundización cultural y religiosa, que quizás sofocó más tarde la Contrarreforma. «Hay una matriz común para las demandas católicas y protestantes de Reforma» (M. Bendiscioli, Introducción al libro de M. Marcocchi, *La Riforma cattolica*, I [Brescia 1967] p. 16).

III. *RENOVACION DE LA VIDA RELIGIOSA* [17]

Dado el interés del tema, estimamos oportuno trazar aquí una rápida síntesis que desborda los límites cronológicos de la Reforma católica y de la Contrarreforma, recopilando algunos precedentes y otros hechos que dicen relación con la época posterior; la exposición ganará, así, en claridad, aunque se corra el peligro de perder de vista la sucesión cronológica y el tema central que estamos tratando.

La génesis y el desarrollo de las Ordenes religiosas presenta dos elementos bien diferenciados: el carisma (inspiración libre de Dios, independiente de cualquier ley y de toda mediación) y el encuadramiento jurídico (necesario o, por lo menos, útil para distinguir lo verdadero de lo falso y para asegurar la estabilidad del carisma) [18]. Con el correr de los siglos la vida religiosa va asumiendo formas nuevas; asistimos así a

[17] Una brevísima síntesis jurídica en J. Creusen, *De juridica status religiosi evolutione, Synopsis historica* (Roma 1948). Datos copiosos en la obra colectiva *Ordini e Congregazioni religiose*, preparada por M. Escobar, 2 vol. (Turín 1951). Por lo que respecta a la vida monástica en sus diversas formas, cf. P. Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Tournai 1956) y la bibliografía que allí se cita, dentro de la cual y con respecto a Italia, G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia*, 2 vol. (Roma 1961-68).

Referente a los canónigos regulares, cf. L. Hertling, *Kanoniker, Augustinusregel und Augustinerorder*, en: «Zeitschrift für katholische Theologie» 54 (1930) 335-359; C. Dereine, *Vie commune, régle de St. Agustin et chanoines régulieres au IX*[e] *siècle* en RHE 61 (1946) 355-406; *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della settimana di studio della Mendola del settembre* 1959, 2 vol. (Milán 1962). Sobre los frailes mendicantes, cf. la bibliografía de la nota 27. Sobre los clérigos regulares y el desarrollo típico de la época postridentina, cf. la excelente síntesis de R. Lemoine, *Le droit des religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers* (Brujas 1955, ojeada histórico-jurídica sobre la evolución en conjunto y sobre cada uno de los institutos masculinos y femeninos).

[18] Cf. D. Thalammer, *Jenseitige Menschen* (Friburgo/B. 1937) «las Ordenes religiosas son la inquietud y la agilidad en la estabilidad de la Iglesia». Y. Congar, *Vraie et fausse Réforme...* pp. 200-226.

una alternancia periódica de fuerzas nuevas en la historia de la vida religiosa, cada una de las cuales responde a una exigencia nueva del momento histórico. A una primera fase, casi siempre rápida, de desarrollo y propagación, suele seguir una etapa de repliegue y a veces de decadencia al desaparecer las circunstancias especiales que acompañaron el nacimiento del Instituto que, sin embargo, las más de las veces no desaparece, sino que se ve protegido por otras formas de vida religiosa. Este fenómeno ha sido comparado al sucederse de nuevas voces en una sinfonía, a oleadas que se presentan una tras otra y así se ha hablado del oleaje de las instituciones religiosas [19]. Dentro de esta evolución, aunque permanezca siempre como esencial el objetivo de la perfección personal, cada vez se da mayor importancia al apostolado. Y hasta podría hablarse en este sentido de desplazamiento hacia la izquierda de la vida religiosa.

En la Edad Media surgen o se desarrollan tres formas de vida religiosa: los monjes, los canónigos regulares y los frailes mendicantes. Los monjes (que abrazan todos, a excepción de los cartujos, la regla de san Benito, adaptada por los benedictinos a las nuevas reformas de los cluniacenses, cistercienses, cistercienses reformados o trapenses...) se caracterizan por la pobreza individual, pero no colectiva, por la estabilidad en la abadía en la que cada monje ingresa, por la preponderancia absoluta que se da a la oración, sobre todo en su forma de oficio recitado en común y con mayor o menor solemnidad, de tal manera que se destina a la tarea pastoral sólo el tiempo que dejan libres las prolongadas alabanzas divinas y siempre que no haya incompatibilidad con éstas. Los canónigos regulares nacen para la ayuda a las parroquias, que en el siglo XI, debido a las deficiencias del clero secular, se encontraban en crisis. Se trata de sacerdotes

[19] L. Hertling, *Geschichte der Katholischen Kirche* (Berlín 1949) p. 158. Por lo demás, el fenómeno había sido ya observado en el siglo XII por Anselmo de Havelberg *(Diálogos,* I, c. XI: Migne, PL, 188, col. 1157).

incardinados en una diócesis (canónigos), que practican vida común y profesan los votos religiosos casi siempre según la regla de san Agustín (regulares). Junto a los premonstratenses alcanzaron cierta difusión otros grupos de canónigos de nombre y origen diverso y más tarde, en el siglo XII, los canónigos regulares lateranenses. Los canónigos regulares disfrutaron de notable vitalidad durante algunos siglos hasta que empezaron a declinar inevitablemente por culpa del reformismo de los Príncipes ilustrados y de la Revolución Francesa. Los frailes mendicantes nacen a principios del siglo XIII y se distinguen por la pobreza no sólo individual, sino también colectiva, la mayor importancia que otorgan a lo pastoral (sobre todo con la predicación), la posibilidad de cambiar de domicilio a tenor de las necesidades y la centralización, que viene a ser el contrapeso de la mayor movilidad de sus miembros (las provincias y los conventos no son independientes, como entre los monjes, sino que dependen de un superior común).

La vida monástica, al menos en sus formas iniciales, responde a las circunstancias históricas de la edad feudal. Los mendicantes, en cambio, tratan de servir a las necesidades de la vida comunal. Junto a los dominicos y franciscanos encontramos a los servitas, agustinos, carmelitas, mercedarios y trinitarios. Según estadísticas dignas de crédito, en torno al año 1300 los franciscanos y los agustinos eran unos 30.000 y unos 12.000 los dominicos.

En el siglo XVI se registra una nueva evolución. Los nuevos institutos presentan una raíz laica, románica o romana, es decir, que están en relación estrecha con las asociaciones de laicos de que hemos hablado, florecen en los países latinos (especialmente en España e Italia), o bien nacen en Roma o, por lo menos, buscan en seguida la aprobación o confirmación de Roma. De manera más decidida que las Ordenes mendicantes y en consonancia con el nuevo espíritu de la época moderna, más dinámica e inquieta, las Ordenes nuevas

se distancian de las formas de vida monástica para ejercer el apostolado con mayor facilidad: no visten el hábito monástico, algunas, incluso, se limitan a la recitación del oficio en privado, dedicándose a la educación de la juventud, a la predicación y a la administración de los sacramentos. Como había ocurrido ya entre los mendicantes, esta mayor elasticidad encuentra su contrapunto en la centralización, que aquí todavía es más fuerte; la autoridad de los capítulos es muy escasa o prácticamente nula. Estas son las características de los clérigos regulares: se trata de sacerdotes entregados al apostolado que han abandonado las costumbres monásticas (clérigos) por su incompatibilidad con la cura de almas, pero han elegido la vida religiosa como un medio que garantiza al apostolado mayor eficacia y una perfección más alta (regulares).

El siglo XVI representa, pues, en la evolución de la vida religiosa una fase análoga a la del siglo XIII con la aparición de los mendicantes, y el pontificado de Pablo III, que sanciona la Compañía de Jesús, puede parangonarse con el de Inocencio III, que había apoyado a san Francisco y a santo Domingo; de la misma manera pueden relacionarse el concilio de Trento con el Lateranense IV, puesto que ambos tratan de regular y canalizar el desarrollo de la vida religiosa. Casi todas las congregaciones de clérigos regulares nacen en el siglo XVI: teatinos (1524), barnabitas (1533), jesuitas (1540), somascos (1540), clérigos regulares enfermeros o camilos (1582), clérigos regulares de la Madre de Dios (1595). En el XVII asistimos al nacimiento de los escolapios (1617).

Las innovaciones introducidas no siempre fueron acogidas favorablemente; a muchos les parecía que el coro era un elemento esencial de la vida religiosa; un instituto religioso sin coro se les antojaba una monstruosidad, una contradicción. Una oposición parecida suscitó la introducción de los votos simples, cosa que, sin embargo, aseguraba una mejor selección al permitir con mayor facilidad la rescisión del víncu-

lo religioso. Pío V, mediante la constitución *Lubricum genus* (1568), haciendo suya la tesis que consideraba los votos solemnes como elemento esencial de la vida religiosa, puso a las asociaciones que no los hacían ante el siguiente dilema: o votos solemnes o supresión. Pero ya en 1548 Gregorio XIII admitió en la *Ascendente Domino* que los escolásticos jesuitas, que emitían sólo los votos simples, fuesen considerados como auténticos religiosos. Continuaron las discusiones teóricas, pero de hecho después del siglo XVI los nuevos institutos (redentoristas, pasionistas...) optaron por los votos simples, es decir, que prefirieron una estructura más elástica de congregación religiosa en lugar de la más sólida y estática de las Ordenes. Por el mismo motivo, mientras que el concilio de Trento imponía a los religiosos la profesión solemne después de un año de noviciado (que se podía hacer ya a los dieciséis años), mucho más tarde, en 1857, Pío IX en la bula *Neminem latet* impuso a todos los religiosos, antes de la profesión solemne, la simple (aunque fuese perpetua) con una duración al menos de tres años. León XIII extendió esta norma a todas las congregaciones femeninas *(Perpensis*, 1902) y en 1917 el *Código de Derecho Canónico* estableció para todos sin distinción que la profesión perpetua, simple o solemne, se hiciese después de un trienio de profesión temporal y no antes de los veintiún años [20].

LA VIDA RELIGIOSA FEMENINA

Unas líneas sobre la evolución de la vida religiosa femenina [21]. Varios prejuicios fueron retrasando su

[20] La evolución jurídica corresponde a la profundización del concepto de persona y de libertad a los que las épocas precedentes y, sobre todo la Edad Media, eran poco sensibles. Sin que en modo alguno tengamos por injustas afirmaciones como aquellas del Concilio IV de Toledo del 633 *(monachum aut paterna devotio facit aut propia voluntas, quidquid horum fuerit alligatum tenebit)*, será más exacto reconocer que el concepto de libertad está en gran medida condicionado por las categorías históricas.

[21] Sobre la evolución de la vida religiosa femenina, además

desarrollo. Los votos solemnes y la clausura papal (¡que autorizaba a salir del convento sólo en caso de incendio, lepra o epidemia!) fueron por mucho tiempo un elemento esencial. Pío V quiso desterrar vacilaciones y abusos y con la bula *Circa pastoralis* (1566) impuso a todas las congregaciones femeninas estos dos elementos, votos solemnes y clausura, prohibiendo a las que no lo aceptasen admitir novicias. Así se hacía imposible cualquier apostolado de las religiosas fuera de clausura, imponiéndoles este dilema: o salvar la vida religiosa renunciando al apostolado activo, o consagrarse al apostolado renunciando a la vida religiosa. San Francisco de Sales no logró superar la oposición y acabó inclinándose por la primera solución: sus monjas, que en un principio habían admitido la posibilidad de ciertas formas de vida activa (sugeridas incluso por el propio nombre de su instituto: la Visitación), se vieron obligadas a abandonar todo tipo de actividad extraconventual [22]. Por el contrario, san Vicente de Paúl siguió el camino opuesto. Para asegurar la asistencia a los enfermos, a la que no podían dedicarse de manera efectiva las damas de la aris-

de las obras ya indicadas sobre la vida religiosa en general, cf. M. Chalendard, *La promotion de la femme à l'apostolat* (París 1950).

[22] Cf. una síntesis clara de la cuestión en Lemoine, *op. cit.*, pp. 187-200. Las primeras reglas de 1613 disponían visitas a los enfermos más para el aprovechamiento ascético de las hermanas que por ejercicio de caridad y autorizaban a las viudas a volver de vez en cuando a sus casas para ocuparse de sus asuntos. «¿Cómo podéis ser religiosas sin votos y sin clausura?», se les objetó. San Francisco de Sales, aunque apoyado por Roberto Belarmino, cedió por humildad y por temor a que el obispo de Lyon crease una rama separada de la congregación, lesionando la unidad. La tesis de Lemoine se queda a la mitad entre la defendida por el P. Rouquette («Études» 306 [1960] 19) y por el autor del libro *La visitación Sainte-Marie* (París 1923), según los cuales el santo pretendía únicamente atenuar la clausura, y la que sostienen numerosos historiadores (Coste, Gobillon, Baunard, De Broglie, Portal, Riquet, Chalendard), según los cuales las «visitadoras» inicialmente pretendían el servicio de los pobres como fin principal, si bien unido a la contemplación.

tocracia que habían recurrido a él, decidió que sus monjas fuesen jurídicamente seculares, aun pronunciando los votos privados: «¡Ay de quien hable de hacerlas religiosas!», solía decir. Su asociación tenía, no obstante, una organización centralizada, igual a la de las Ordenes religiosas [23]. Aún hoy las Hijas de la Caridad no constituyen una Orden religiosa en el sentido jurídico de la expresión. Lo mismo, más o menos, ocurrió con otros institutos menos conocidos, cuyas fundadoras quisieron dedicarse a la instrucción de las niñas pobres, abandonadas entonces casi del todo, dada la inexistencia de escuelas públicas elementales: las pías maestras venerinas, las pías maestras filipinas y sobre todo las ursulinas, fundadas por santa Angela de Merici en 1535, hacia el final de su vida, y aprobadas después de su muerte en 1544 como sociedad sin clausura, sin vida común y sin hábito especial, con el único voto privado de castidad, dedicadas al apostolado, pero con algunos privilegios propios de las Ordenes religiosas. Santa Angela se había *adelantado a los tiempos creando lo que hoy llamaríamos* un instituto secular: la aprobación de Pablo III a su instituto es una prueba más de la intuición de

[23] Lemoine, *op. cit.*, p. 207. Sobre la fundadora de las Hijas de la Caridad y sobre la historia del Instituto, cf., entre otros, L. Baunard, *Louise de Marillac (Mademoiselle Le Gras), fondatrice des Filles de la Charité de Saint Vincent de Paul* (París 1921); P. Nieto CM, *Historia de las Hijas de la Caridad desde sus orígenes hasta el siglo XX*, 2 vol. (Madrid 1932); A. Vernaschi, *Una istituzione originale, le Figlie della Carità di san Vincenzo de'Paoli* (Roma 1968); *ibid.* pp. 7-8, 11-13 más bibliografía. En opinión de Vernaschi la decisión de san Vicente no dependía sólo de la incompatibilidad existente en el XVI entre apostolado activo y vida religiosa femenina, sino también y quizás en mayor medida de la preferencia por una estructura más flexible. Esto explica el que las Hijas de la Caridad, a diferencia de cuanto había ocurrido hasta entonces, no abrazasen inmediatamente la vida religiosa propiamente dicha y que aún hoy estén consideradas como sociedad de personas que viven en común sin votos. Las Hijas de la Caridad, según las *Constituciones* de 1954 (cap. V, art. 45, 46, 49), emiten votos anuales, pero privados, aunque con ciertos privilegios canónicos.

este pontífice. Con todo, la iniciativa estaba demasiado en disonancia con los tiempos para que no experimentase una evolución en el sentido contrario al espíritu de la fundadora, y así, mientras que un grupo con el nombre de Compañía de Santa Ursula permanecía fiel a las características iniciales (habiendo adoptado hoy, tras varias incidencias, los rasgos de un instituto secular), otras ursulinas adoptaban en Milán, hacia 1580, por deseo de san Carlos, la vida común, y un tercer grupo en Francia acabó por convertirse en 1612 incluso en una Orden de monjas propiamente dichas, con clausura estricta [24].

Por lo general, no tuvieron mucho éxito los intentos de unir el apostolado con la vida religiosa tradicional: Mary Ward (1585-1645) quiso fundar un instituto femenino semejante a la Compañía de Jesús, pero su iniciativa, tras un primer período de tolerancia, se vio en seguida muy obstaculizada. En 1625 fue cerrada la casa que había abierto en Roma; cinco años más tarde se suprimió el instituto y fue detenida la fundadora por hereje y cismática, hasta que Urbano VIII, mejor informado, ordenó su libertad. Sólo más tarde, en 1749, fue reconocido oficialmente este instituto [25]. Mejor suerte tuvieron los «conservatorios», filiales, de ordinario, de los conventos o, sobre todo en el siglo XVII, transformaciones de monasterios antiguos, en los que las «oblatas» desarrollaban cierta actividad educacional manteniendo la vida común y pronunciando votos privados dentro de una estructura que para aquel tiempo no dejaba de ser jurídicamente un poco ambigua.

Con el siglo XIX prosigue la evolución de manera decisiva: se multiplicaron las congregaciones de vida

[24] Cf. además de la síntesis de Lemoine, B. Dassa, *La fondazione di S. Angela Merici prima forma di vita consacrata a Dio nel mondo* (Brescia 1967, bibliografía en páginas 11-21).

[25] Sobre las damas inglesas, cf. J. Grisar, *Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards* (1622) (Roma 1958); id., *Maria Wards Institut vor Römischen Kongregationen*, 1616-1630 (Roma 1964, ambos libros fundamentales).

activa, reconocidas por Roma como asociaciones pías, no como institutos religiosos, lo que tuvo la ventaja de no apresar en esquemas fijos un proceso vivo todavía y el inconveniente de facilitar la intervención de los obispos locales, lo que dio lugar a la resistencia fuerte de las fundadoras. Sólo en 1900 la bula *Conditae a Christo* lograría superar definitivamente los obstáculos puestos por Pío V, reconociendo a las congregaciones la categoría de institutos religiosos.

Este *excursus*, que supera nuestros límites cronológicos, no debe distraernos demasiado del estudio del siglo XVI; aun admitiendo todas las limitaciones expuestas y todos los defectos de las instituciones humanas, el nacimiento de nuevos institutos es siempre una prueba de fuerte vitalidad religiosa. Detengámonos solamente en algunos institutos que, a diferencia de otros más bien limitados, tuvieron una difusión mayor: los capuchinos [26], los carmelitas, los oratorianos y los jesuitas.

[26] Sobre los franciscanos en general, cf., además del viejo, pero aún fundamentalmente válido H. Holzappel, *Manuale Historiae ordinis Fratrum Minorum* (Friburgo/Br. 1909) y la síntesis viva, pero superficial, de A. Gemelli, *Francescanesimo* (Milán 1932), las obras más recientes de J. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to Year 1517* (Oxford 1968); L. C. Lanton, *The causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor, 1209-1260, in the Light of Early Franciscan Sources* (Chicago 1968).

Sobre los capuchinos, junto a las obras fundamentales, Marius a Mercato Sarraceno, *Relationes de origine Ordinis Fratrum Minorum Cappuccinorum* (Asís 1937); Bernadinus a Colpetrazzo, *Hist. Ordinis Fratrum Minorum Cappuccinorum* (Asís 1937); Bernadinus a Colpetrazzo, *Hist. Ordinis Fratrum Minorum Cappuccinorum, 1525-1593*, 3 vol. (Asís 1939-1941); Melchior A. Pobladura, *Historia Generalis Ord. Fratr. Min. Capp.*, I, 1527-1719 (Roma 1947). Cf. la viva síntesis de P. Cuthbert, *I Cappuccini: un contributo a la storia della Contrariforma* (Faenza 1930). Para un aspecto particular de su apostolado inicial, cf. Arsenio ab Asculo in Piceno, *La predicazione dei cappuccini nel Cinquecento in Italia* (Ascoli Piceno 1956).

Evolución de la Orden franciscana. Los capuchinos

Toda la historia de la Orden franciscana es una lucha continua entre las aspiraciones heroicas al cumplimiento perfecto del ideal de pobreza, tal y como se desprende de la vida y de la regla de san Francisco y las adaptaciones necesarias e inevitables para su encarnación, difusión y permanencia. Poco después de la muerte del santo surgen en la Orden tres tendencias: los rigoristas, entre los que se encuentran los viejos compañeros de san Francisco, como fray León o Cesario de Espira («los espirituales», que habrían de levantar tantas tempestades contra la Orden); los partidarios de una observancia mitigada, con fray Elías, que amplió la regla y construyó la basílica de Asís, exaltación espléndida del fundador, pero al propio tiempo alejamiento notable del primitivo ideal de pobreza, y los moderados, como Antonio de Padua y Buenaventura. La polémica no se limitaba sólo a la observancia de la pobreza, sino que se refería también a la necesidad de los estudios y de la formación científica, que los rigoristas juzgaban inútil. Los pontífices hubieron de intervenir varias veces en la controversia, adoptando, según su carácter y las circunstancias, una línea oscilante que va desde la bula *Exiit qui seminat* de Nicolás III (1279), que fue una especie de compromiso favorable a los laxistas, ya que confirmaba sustancialmente la figura del *nuntius*, o amigo espiritual, salvando la letra, pero posibilitando los actos de propiedad (los frailes no compran, pero informan al amigo...) hasta la *Exivi de Paradiso*, de Clemente V (1312), que restringe el recurso a los amigos espirituales e impone una observancia más literal de la regla, y hasta las duras intervenciones de Juan XXII, quien, irritado por la indisciplina de los rigoristas, en lugar de suprimir los abusos juzga indispensable que se multipliquen.

Con las controversias sobre la pobreza se entrelazan los conflictos políticos: un sector de los franciscanos

se pone de parte de Luis de Baviera contra Juan XXII, razón por la que fue excomulgado el general de la Orden, Miguel de Cesena [27]. La tempestad se fue aplacando lentamente, pero la escisión se hizo cada vez más profunda, dando origen a dos ramas distintas: los conventuales y los frailes menores observantes, espiritualmente más fieles al ideal primitivo, aunque jurídicamente puede considerárseles como una ramificación posterior. En el siglo XV los frailes menores lograron tener un vicario general propio y la separación definitiva se consumó ya en el año 1517 con la bula de León X *Ite et vos in vineam meam.* Se calcula que por aquel entonces los observantes serían unos 30.000 y los conventuales alrededor de 20.000.

Los observantes habían vencido, pero su victoria no carecía de riesgos. De ser una reforma tímida y discutida en el seno de una familia más amplia habían pasado a ser una orden plenamente independiente, muy extendida y estimada, empezando pronto a aflojar la antigua tensión hacia el ideal de la pobreza. Parecía necesaria una nueva reforma que pusiese a salvo el ideal franciscano. Paradójicamente, como ya otras veces ha ocurrido en la historia, esta iniciativa la llevaron adelante personas movidas más bien por cierta movi-

[27] Sobre todo esto, además de Moorman, p. 180, la síntesis de A. C. Jemolo, *Il «Liber Minoritarum» di Bartolo e la povertá minoritica nei giuristi del XIII e del XIV secolo*, en *Scritti vari* (Milán 1965) espec. pp. 36-51. Cf. también el agudo juicio de la página 32: «El fenómeno de siempre, el enfriamiento progresivo de una llama de altísima idealidad a medida que esta idealidad se aproxima en apariencia a sus fines, parece conseguir sus mayores victorias y se concreta en institutos y en formas estables y duraderas. Las adaptaciones progresivas de la idealidad originaria a las exigencias menos nobles de la naturaleza humana, de donde deriva el respeto formal, la obsequiosidad verbal al ideal primitivo, no llega a disimular un estado de hecho que para nada refleja aquel ideal de san Francisco. Una maraña de sutilezas jurídicas que un amante de los títulos sonoros podría llamar... los fraudes píos en el derecho de la Iglesia». En realidad la historia franciscana demuestra la enorme dificultad de encarnar un ideal en formas concretas y el influjo negativo que pueden ejercer motivos menos altos encubiertos bajo engañosos pretextos de perfección.

lidad de ánimo que por un ideal del todo, abandonando pronto lo que habían emprendido, que luego fue salvado por los méritos de otras personas.

En 1525 el fraile menor Mateo de Bascio abandonó a escondidas su convento de Montefalcone, en las Marcas, se fue a Roma y obtuvo de Clemente VII licencia para observar al pie de la letra la regla de san Francisco, llevar un hábito nuevo parecido al que había usado el santo y predicar. Estas innovaciones provocaron la indignación de los menores, que consiguieron que fray Mateo fuese encarcelado, aunque más tarde fue puesto en libertad por la intervención de Catalina Cybo, esposa del duque de Camerino y sobrina de Clemente VII. No mucho después se escaparon de otro convento Luis de Fossombrone y otro fraile dispuestos a seguir el ejemplo de fray Mateo, obteniendo también ellos las mismas facultades. Tras varias peripecias provocadas por los observantes, Clemente VII reconoció en 1528 jurídicamente la nueva familia como una rama autónoma de la Orden franciscana, regida por un superior con los poderes de provincial y bajo la protección de la rama de los conventuales. ¡Con el fin de practicar la más rígida observancia, en contraste con los usos de los menores, los capuchinos habían invocado la protección de la rama que observaba menor austeridad de vida! El año siguiente, 1529, tuvo lugar el primer capítulo de la orden en Albacina, localidad de las Marcas; Mateo, que jamás había pretendido fundar una orden como tal y que sólo a regañadientes había aceptado el cargo de vicario general, dimitió, sucediéndole Luis de Fossombrone. Los capuchinos siguieron aguantando la enemistad de los menores observantes, que en tiempos de Clemente VII (en 1534) consiguieron un decreto de supresión de aquéllos. Pero contaban los capuchinos con muchos amigos dispuestos a ayudarles lo mismo entre el pueblo que entre los nobles, de tal forma que pocos días después Clemente se retractó de su decisión, limitándose a prohibir el paso de una rama a otra de los franciscanos. Con todo,

hasta 1619 no consiguieron los capuchinos la plena independencia, rompiendo todos sus vínculos con los conventuales.

Estos frailes llevaban inicialmente una vida de tipo más bien eremítico [28], dentro de la cual daban prioridad al trabajo y a la asistencia a los enfermos; los estudios los tenían muy limitados. Su vida pobre y austera, su caridad muchas veces heroica hacia los enfermos y los pobres, su predicación basada en el evangelio y expuesta de forma simple y acomodada a las clases populares, ajena a la erudición fuera de lugar en que se complacían los oradores de aquel tiempo, severa a la hora de denunciar vicios y escándalos («¡al infierno vosotros, los usureros; al infierno los adúlteros; al infierno vosotros, los blasfemos!...»), pero dispuesta a la defensa de los pobres contra los poderosos, les granjeó en seguida el favor popular.

La Orden había empezado ya a desarrollarse cuando sobrevino una crisis gravísima que estuvo a punto de destruirla. En el año 1536 abandonó fray Mateo el instituto deseoso de una vida más libre o, quizá, por otras causas; no está claro si volvió a los observantes o si vivió por su cuenta como predicador sin morada fija. En el mismo año Luis de Fossombrone, inquieto, ambicioso e intrigante, como consecuencia de ciertas tensiones que había provocado en el capítulo general su manera de gobernar, no quiso aceptar las disposiciones del capítulo y fue, por ello, excolmugado y expulsado; murió muchos años más tarde tras haber vi-

[28] En las Constituciones aprobadas por Roma el 19-VI-1643 y en vigor hasta el 1909 se lee en el c. VII, art. 114: *Ut nullo tempore in Congregatione nostra admittatur auditio confessionis personarum saecularium cuiuscumque sexus, gradus, status et conditionis, prout consuetudo nostrae religionis fert, servato nihilominus Pontificum mandato*». De hecho la prohibición fue levantada en varias provincias, especialmente trasalpinas, pero dio ocasión a vivas controversias por las presiones ejercidas sobre los frailes para inducirles a escuchar confesiones. Los mismos capuchinos estaban divididos en este asunto. (*Monumenta ad Constitutiones OFM Cap pertinentia* (Roma 1916) página 317).

vido largo tiempo vida de eremita [29]. Le sucedió Bernardino de Asti. Seis años más tarde, en 1542, el cuarto vicario general de la orden, Bernardino Ochino, conocido en toda Italia por sus predicaciones, pasó al calvinismo. Habiendo levantado las sospechas de la Inquisición por el contenido un tanto ambiguo de sus sermones, fue enviado a Roma para justificarse; al darse cuenta de la situación, abandonó la Orden, y en lugar de dirigirse a Roma, huyó a Suiza, desde donde pasó a Inglaterra y a Polonia. Murió en Moravia en 1565. La apostasía de Ochino, que tenía fama de muy fervoroso, causó una profunda impresión y Pablo III amenazó con suprimir incluso la Orden. El tacto del nuevo vicario general, Francisco de Jesi, ayudó a superar la crisis y los capuchinos siguieron extendiéndose. Se desarrollaron mucho al otro lado de los Alpes, hasta constituir en los países de habla alemana un baluarte de la Contrarreforma, bien por las muchas misiones que predicaron en las zonas donde había sido más intenso el influjo protestante, bien por el ejemplo de su vida austera, opuesta diametralmente a las tendencias triunfalistas de la época, vida que brilló sobre todo en san Félix de Cantalicio y en san Lorenzo de Brindis, primeros santos de la orden. Las necesidades del mismo apostolado indujeron a los capuchinos a abandonar su primitiva actitud de desconfianza hacia el estudio, que pronto tuvo dentro de la Orden insignes cultivadores.

[29] «Poca simpatía se puede tener por Luis de Fossombrone que, en su descarado orgullo, no dudaba en sacrificar todos los intereses comunes con tal de lograr sus fines personales. Individuo alocado... fue una víctima de su propia vanidad. Una vez excomulgado por el Papa, se eclipsó... Mateo siguió siendo un predicador furtivo... murió como había vivido, fraile sin techo... después de su muerte reclamaron su cuerpo los observantes. Su tumba se convirtió en meta de peregrinaciones. Ante ella aún hoy día se arrodillan capuchinos y observantes juntos rindiendo homenaje a un hombre que a pesar de ser amante de la paz vino a ser signo de contradicción para con sus hermanos.» P. Cuthbert, *op. cit.* pp. 107, 109-110.

La reforma del Carmelo

El conflicto entre conservadores y reformados no es un fenómeno exclusivo de los franciscanos. Lo mismo ocurrió entre los carmelitas, y quizá con mayor aspereza. Y, sin embargo, precisamente de estos duros enfrentamientos, que revelan los límites inevitables de todos los hombres, nació uno de los movimientos de espiritualidad más vivos de la Iglesia: la escuela mística de Teresa de Avila y de Juan de la Cruz y un floreciente movimiento teológico que, partiendo de Salamanca, ejerció en toda Europa un apreciable influjo [30].

[30] Cf. amplia bibliografía en la revista «Carmelus» (51958) 323-447, y en «Archivum bibliographicum carmelitanum» (31957) 1-238. Una síntesis de la historiografía carmelitana, que reconoce imparcialmente sus lagunas y las faltas frecuentes de objetividad por fines interesados, en O. Steggin, *La reforma del Carmelo Español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa, 1566-1567* (Roma 1966) pp. XXXIV-LV. Cf. también, a propósito de la polémica historiográfica, I. Moriones, *Ana de Jesús y la herencia teresiana* (Roma 1968) pp. 325-463. Además de las fuentes, *Acta Capitulorum generalium Ordinis Fratrum B. M. Virginis de M. Carmelo*, 2 vol. (Roma 1912-1934), el *Bullarium Carmelitanum*, 4 vol. (Roma 1715-1768), las actas provinciales publicadas en varias revistas de la orden, cf. las viejas revistas del Carmelo, los manuales antiguos y las historias más amplias y modernas, inspiradas en criterios científicos. Entre los primeros hay que recordar a André de Sainte Marie, *L'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel* (Brujas 1910); Bruno de Jesús María, *Le Carmel* (París 1922); Stanislao di Santa Teresa, *Compendio della storia dell'ordine carmelitano* (Florencia 1925); Silverio de Santa Teresa, *Historia del carmelo descalzo en España, Portugal y América*, 15 vol. (Burgos 1935-1953, en parte superada); G. Cava-A. Coan, *Carmelo, profilo storia, uomini, cose* (Roma 1951). Entre las otras, cf. H. Pletier, *Histoire du Carmel* (París 1958); L. Saggi, *Storia dell'ordine carmelitano* (Roma 1963, síntesis excelente, punto de vista favorable a los calzados); destacan por el cuidadoso examen de las fuentes y por el rigor crítico de la documentación las dos obras ya reseñadas arriba de O. Steggin y de I. Moriones (en ellas más bibliografía). En cuanto a la vida de los dos fundadores, es fundamental la de Bruno de Jesús María sobre san Juan de la Cruz (París 1961) y de Silverio de Santa Teresa, 5 vol. (Burgos 1935-1937), así como la de H. Joly (París 1926) sobre Santa Teresa; cf. sobre todo, Efrén de la Madre de Dios,

Teresa de Cepeda ingresó a los dieciocho años (en 1533) en el Carmelo de la Encarnación de Avila, y después de treinta años de vida religiosa se sintió llamada a fundar un monasterio donde se viviese sin mitigaciones, en plena pobreza y austeridad, la regla que había aprobado Inocencio IV en el siglo XIII. El programa teresiano no consistía tanto en una reforma en el sentido de reacción contra los abusos que se habían ido introduciendo lentamente, en una vuelta a las raíces, cuanto en la afirmación de un ideal de vida religiosa eremítico-contemplativo en gran medida original y en franco contraste con las tendencias en vigor entre los calzados. Con la ayuda inicial del provincial de los carmelitas y tras superar las dificultades planteadas por otras monjas y por las mismas autoridades de la ciudad, abrió en el año 1563 y en la misma Avila el primer monasterio de la reforma. Cuatro años después el propio general de los carmelitas, P. Rubeo (Juan Rossi de Rávena, cuyo nombre tomó desde entonces esta forma española), con ocasión de su visita a las casas de la Orden en España, alentó el movimiento, es más, autorizó a la santa a abrir nuevas casas y a fundar dos para la rama masculina de los carmelitas. Una vez que Teresa conoció a Juan de la Cruz lo ganó rápidamente para su causa y éste abrió ya en 1568 el primer convento de carmelitas descalzos. Vinieron detrás otras fundaciones femeninas cuyas incidencias las cuenta la misma santa Teresa con gran vivacidad y finura psicológica en el libro de *Las Fundaciones*. Quien dio un gran impulso a la obra de la reforma fue el nuncio en España, Ormaneto, que, valiéndose de su especial autoridad, hizo que fuese nombrado visitador de todos los conventos de carmelitas, reformados o no,

Tiempo y vida de Santa Teresa, I, Teresa de Ahumada (Madrid 1951). Una rápida síntesis de la espiritualidad de los dos santos, cf. L. Cognet, *La spiritualité moderne*, I, *L'essor*, 1500-1650 (París 1966), vol. III, p. II de la *Histoire de la spiritualité chrétienne*, preparada por L. Bouyer y otros, pp. 71-145. Ultimamente apareció la magnífica obra del P. Eulogio Pacho, *San Juan de la Cruz y sus escritos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1969).

un joven y activo carmelita descalzo, el P. Gracián, que se sintió autorizado a abrir otras casas para los carmelitas reformados.

El progreso rápido de la reforma, la situación jurídicamente poco clara, el nombramiento para visitador de un joven reformado, provocó, como era de esperar, las perplejidades de las autoridades centrales de la Orden y comenzó para la reforma un duro período de dificultades, que duró desde 1575 hasta 1580. El capítulo general de la Orden, celebrado en Piacenza en el año 1575, ordenó a los reformadores que abandonasen las casas abiertas abusivamente y envió a España un vicario general, el P. Tostado, enemigo de los descalzos. ¿Quién era la autoridad legítima, el P. Gracián, designado por el nuncio (¡y por el Rey!) o el P. Tostado, enviado por el capítulo general? Algunas imprudencias por parte de los reformados y la hostilidad de Sega, nuevo nuncio en España, precipitaron el problema. El 4 de diciembre de 1575 fue detenido Juan de la Cruz y, puesto que no quería abandonar a los reformados y no se sentía obligado a dar este paso obedeciendo a ninguna autoridad, se le encerró en la cárcel del convento de Toledo, donde permaneció durante varios meses hasta que consiguió fugarse. La misma Teresa recibió la orden de retirarse al Carmelo de Toledo y de no salir más de él, es decir, de renunciar a hacer más fundaciones. No faltaron cárceles y excomuniones para algunos otros reformados.

Pero los protectores de la reforma no se quedaron con los brazos cruzados y pusieron a contribución toda su influencia para conseguir el apoyo de Felipe II. En 1580 convirtió Gregorio XIII a los reformados en provincia autónoma, y más tarde, en 1587, Sixto V les otorgó un vicario general propio. La típica evolución de las ramas reformadas, partiendo de una simple casa de la Orden antigua hasta convertirse en una Orden independiente, llegaba así a su conclusión.

Mas no por eso cesaron las dificultades entre los

mismos descalzos, motivadas especialmente por el discutible gobierno del P. Doria, autoritario y centralizador, poco amigo de simultanear la contemplación con el apostolado, como lo habían deseado, por el contrario, Teresa y Juan de la Cruz. Doria reaccionó despóticamente contra todos los que pretendían mantener intacto el patrimonio de ideas dejado por la fundadora, en particular en lo referente a la posibilidad de reelección del superior y a la libertad en la elección de los confesores (aspectos concretos de una concepción total de la vida). Juan de la Cruz, que había sido la auténtica alma de la reforma, fue completamente orillado; los otros contestatarios se vieron castigados duramente (Ana de Jesús, una de las discípulas más fieles de santa Teresa, por haber recurrido a la Santa Sede, fue recluida en su celda y privada de la comunión diaria) y hasta expulsados, como en 1592 el P. Gracián, que murió en 1614, tras diversas peripecias, entre los carmelitas calzados, destino que recuerda, aunque sólo sea de lejos, el de Mateo de Bascio. Pero el movimiento era ya a esas alturas demasiado sólido como para no superar también semejantes crisis. Es más, a principios del siglo XVII se dividió en dos congregaciones separadas, italiana y española, que volvieron a fundirse en 1875.

Las dificultades con que topó la reforma teresiana tienen una raíz parecida a las que habían encontrado antes los observantes frente a los conventuales y más tarde los capuchinos frente a los observantes: la preocupación por salvar la unidad de la Orden, por no introducir reformas que su propio rigor podría hacer peligrosas, por aceptar la evolución histórica irreversible que parecía demostrar la imposibilidad de encarnar de manera absoluta un ideal.

Los motivos humanos, fácilmente comprensibles, agravaron en los tres casos las tensiones. Pero no hay que creer que los enemigos de la reforma hayan sido siempre religiosos tibios o que fallase por completo la observancia en los conventos de carmelitas antes de

Teresa o de Juan de la Cruz. Lo cierto es lo contrario. Y tampoco hemos de olvidar que entre los descalzos, en los años cruciales de 1575 a 1580, y hasta más tarde en tiempos de Doria, algunos religiosos avezados ya a una vida de extrema austeridad no siempre supieron dar pruebas de humildad y ni siquiera de buen sentido y de moderación. El conflicto se vio agravado al interferirse algunas autoridades como el Rey, el nuncio, los obispos y los superiores de la Orden, y al sucederse algunos visitadores extraordinarios, cuya autoridad era poco clara, de tal forma que no fue fácil entonces, como no lo es aún hoy, calibrar cuál fuese la autoridad legítima. De todas formas el resultado de la larga y vivaz controversia resultó altamente positivo.

El Oratorio [31]

San Felipe Neri siguió un camino del todo particular, y algunos años después de 1550, movido más por las súplicas de sus discípulos que por una inclinación personal, accedió a reunir en torno a sí, en comunidad *de vida, a un pequeño grupo de sacerdotes y laicos,* ligados únicamente por la caridad fraterna. Más tarde, Gregorio XIII dio al Oratorio, como se llamaba la fundación de Felipe, la estructura de una verdadera congregación, aunque conservó siempre una notable elasticidad y aun hoy día pertenece a la categoría de las sociedades de vida común sin votos. El Oratorio se extendió después por Francia, recibiendo un nuevo impulso de Bérulle, que, debido a su fuerte personalidad, se alejó quizá un poco de la primitiva simplicidad del santo romano. En el siglo XIX contará el Oratorio en Inglaterra con dos de los más insignes representantes del despertar católico: Faber y Newman.

[31] Sobre el Oratorio de san Felipe cf. C. Gasbarri, *Lo spirito dell'oratorio di S. Filippo Neri* (Brescia 1949).

La Compañía de Jesús [32]

a) San Ignacio.

Nacido en 1491 en Loyola, País Vasco, pasó su adolescencia entre los pajes de la corte real y destacó pronto tanto por su inclinación militar como por sus

[32] *Bibliografía:* a) Sobre san Ignacio cf. las vidas escritas por A. Astrain (Madrid 1912), P. Dudon (París 1934), P. Tacchi Venturi (Roma 1951), A. Guillermou (París 1956), H. Rahner (Friburgo/B. 1964), J. M. Granero (Madrid 1968). Quedó incompleta la obra de P. de Leturia, publicada póstumamente en 2 vol. con el título *Estudios Ignacianos* (Roma 1957). Una nueva luz sobre ciertos puntos han venido a dar los *Commentarii ignationi* (Roma 1956, *Archiv. Hist. S. J.*, 25). Una edición monumental de los escritos de san Ignacio (cartas y también la autobiografía, que él mismo dictó a un confidente suyo) en *Monumenta Ignatiana* (Madrid-Roma 1894ss.).

b) Sobre la espiritualidad de la Compañía cf. J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jesús* (Roma 1943); L. Cognet, *La spiritualité moderne*, I: *L'essor*, 1500-1650 (París 1966, vol. III, p. II de la *Histoire de la spiritualité chrétienne*, preparada por L. Bouyer y otros) pp. 15-39, 188, 233.

c) Sobre la historia de la Compañía de Jesús son fuente insustituible los *Monumenta Historica S. J.*, divididos en varias series, que abrazan los escritos del fundador, los de sus primeros compañeros, las relaciones sobre las misiones (*Monumenta Indica, Monumenta Peruviana...*); sobre la historia de los *Monumenta* cf. P. de Leturia, *Geschichte und Inhalt der Quellensammlung «Monumenta Historica S. J.»*, en «Historisches Jahrburch» 72 (1933) 585-604; D. F. Zapico-P. de Leturia, *Cinquentenario dei monumenta historica S. J.* 1894-1944, en «Archiv. Hist. S. I.» 13 (1944) 1-61. A falta de una historia completa de toda la Orden, cf. bien las historias parciales de cada asistencia o nación: A. Astrain, 7 vol. (Madrid 1902-1925) para España; B. Duhr, 4 vol. (Friburgo/Br. 1907-1928) para Alemania; F. Rodríguez, 4 vol. (Porto 1937-1950) para Portugal; H. Fouqueray, 5 vol. (París 1910-1925) para Francia (hasta el 1645); J. Burchinon, 4 vol. (París 1914-1922) para el mismo país (1815-1915); P. Lesmes Frías (Madrid 19123) para España (1815-1835); A. Poncelet, 2 vol. (Bruselas 1927) para los Países Bajos; bien la síntesis más concentrada de E. Rosa, *I gesuiti dalle origini ai nostri giorni* (Roma 1914, [3]1954), más bien analítica y no exenta de un cierto tono apologético propio de la época en que fue escrita; H. Becher, *Die Jesuiten* (Munich 1951, excelente síntesis que se centra sobre todo en la problemática de la Orden); R. G. Villoslada, *Manual de Historia de la Compañía de*

dotes diplomáticas. Herido en el asedio de Pamplona (1521), se consagró al Señor. Pasó algún tiempo en Manresa entre la penitencia y especiales iluminaciones divinas y después partió para Jerusalén con la firme intención de poder pasar el resto de sus días en las tierras santificadas por la presencia de Cristo. Obligado a regresar a su patria, realizó en edad ya madura todo el ciclo de estudios en España y en París, reuniendo a su alrededor a algunos compañeros que participaban de la misma intención de marcharse a Jerusalén o de ponerse a las órdenes del Papa, si ello fuese posible. Concluidos los estudios, el grupo se trasladó a Italia con la esperanza de poder partir hacia Palestina. Como las circunstancias del momento hicieron imposible el viaje a Tierra Santa, Ignacio se ofreció con los suyos al Papa. Durante estos años, inmediatamente anteriores a 1540, y merced al ejemplo de los teatinos y de otras Ordenes de clérigos regulares, fue madurando poco a poco en el santo la decisión de fundar un instituto religioso libre de las observancias de tipo monástico y consagrado enteramente al apostolado. Ignacio llegó a esta conclusión tras haber superado un doble tipo de dificultades: el temor de sus primeros compañeros de que los votos religiosos constituyesen un obstáculo para el apostolado y la perplejidad de la Curia romana ante las profundas novedades que comportaba su proyecto y que parecía ser una ruptura con las formas tradicionales de vida religiosa. En 1540 aprobaba Pablo III la Compañía de Jesús mediante la bula *Regimini mi-*

Jesús (Madrid 1954, informadísima, como siempre, incluso sobre la más reciente bibliografía).

d) Para algunos puntos particulares cf. sobre el origen de la Orden, A. Jiménez Oñate, *El origen de la Compañía de Jesús, carisma fundamental y génesis histórica* (Roma 1966); sobre los colegios de la Compañía: *Louis Le Grand, 1563-1963, Etudes, souvenirs, documents* (París 1963, espec. pp. 59-70: el teatro jesuítico; pp. 25-52: síntesis de la historia del colegio; pp. 83-98: Voltaire y los jesuitas; pp. 99-105: Malesherbes y los jesuitas). Sobre los confesores de Corte cf. sobre todo J. Guitton, *Le Père de La Chaise, Confesseur de Louis XIV*, 2 vol. (París 1959).

litantis Ecclesiae. Mientras que los primeros jesuitas desarrollaban fructuosamente su ministerio desde Italia a Alemania y a la India, el fundador no se movió de Roma y desde su celda junto a Santa María della Strada siguió dirigiendo a los suyos con minucioso control a través de una abundante correspondencia y empleando el resto de su tiempo en la lenta y fatigosa redacción de las Constituciones de su Orden. A su muerte en 1556 contaba la Compañía de Jesús con mil miembros, había llegado hasta la India y el Japón, había fundado en Roma el Colegio Romano y el Colegio Germánico y por muy diversas maneras había prestado sus servicios a la Iglesia en Alemania, en Francia y en España.

b) Características del nuevo Instituto.

Se ha dicho, y no sin exageración, que la Compañía de Jesús representa una novedad absoluta en la vida religiosa. Mucho más justo es afirmar que con ella llega a su último estadio la evolución presente ya en los teatinos y en otros clérigos regulares; así se explica cómo san Ignacio es menos original de lo que pudiera parecer a primera vista, sin que esto obste para que haya ejercido un notable influjo en el desarrollo sucesivo de las legislaciones de diversos institutos. El fin característico de la Compañía no es únicamente la santificación de sus miembros; la santificación de los demás se sitúa en el mismo plano, como una finalidad tan principal como la primera. Esto quiere decir que no se consagra al apostolado lo que queda después de haber cumplido el resto de los deberes, sino la vida y la actividad enteras de los jesuitas. Por eso, en un aspecto negativo, desaparecen muchos de los elementos tradicionales de la vida religiosa como incompatibles con un apostolado libre (coro, hábito especial, penitencias fijas...); en el positivo crea el instituto una estructura adaptada a sus fines: en lugar de la estabilidad, propia de los monjes, sus religiosos han de estar dispuestos a trasladarse a cualquier parte

del mundo para lo que sea útil a la Iglesia y a las almas; el contrapeso a esta dispersión lo representa el régimen rígidamente monárquico-oligárquico, residiendo la autoridad suprema en la congregación general, que se convoca muy raramente, a lo más en ocasión de la muerte del general, que, por otra parte (hecho nuevo e inaudito), es elegido de por vida; abolidos los capítulos, casi todos los superiores son designados directamente por el general. La formación es especialmente prolongada: dos años de noviciado, estudios en Facultad teológica hasta alcanzar los grados universitarios, cosa más bien rara entonces, y un tercer año de noviciado al concluir los estudios. De esta manera la profesión solemne viene a tener lugar unos diecisiete años después del ingreso en el noviciado, mientras que en las Ordenes antiguas se hacía inmediatamente después del noviciado y al cumplirse el año del ingreso. No todos los religiosos tienen los mismos derechos, que se reservan en su plenitud sólo a los profesos de cuatro votos. Se admite cualquier tipo de ministerio, a excepción de la tarea parroquial estable y de la atención a las religiosas (sólo después de 1550 comprendió Ignacio la importancia de los colegios y encaminó hacia ellos el instituto); queda igualmente excluida la idea de una orden femenina paralela, como era habitual en muchas órdenes antiguas; se prescribe una obediencia especial al Papa y se recusan firmemente las dignidades eclesiásticas. De esta forma se adelantaba Ignacio unos tres siglos a ciertas normas que luego se hicieron comunes entre los religiosos y la Compañía naciente sumaba dos aspectos sólo aparentemente contradictorios: una especial fidelidad al Papa y una audaz tendencia renovadora.

c) Las primeras dificultades.

Las Ordenes antiguas y todos los apegados a las tradiciones miraban estas innovaciones con desconfianza. Pablo IV ordenó, inmediatamente después de

la muerte de san Ignacio, que los jesuitas recitasen el oficio en el coro, orden que fue revocada a su muerte. Pío V volvió a imponerlo y quedó definitivamente abrogado a la muerte de este pontífice. Particularmente hostiles se manifestaron el dominico Melchor Cano y algunos teólogos de la Sorbona. Sixto V quiso cambiar incluso el nombre del instituto, que en su opinión era una prueba de soberbia, pero murió antes de publicar el correspondiente decreto. A finales del siglo XVI, durante el pontificado de Clemente VIII, un pequeño grupo de jesuitas españoles, más bien intrigantes, provocaron grandes dificultades y apoyándose en Felipe II trataron de limitar la autoridad del prepósito general. La oposición unánime de la Orden indujo al Papa a retirar el apoyo que había otorgado a este proyecto. Desde tiempo atrás se venían notando en el seno del instituto dos tendencias, la una favorable a una vida prioritariamente contemplativa y, por consiguiente, partidaria de aumentar el tiempo de oración prescrito en la regla; la otra, más fiel a la letra de las constituciones, se oponía a la ampliación de la oración. Se llegó a un compromiso ordenando una hora de meditación para todos. Entre el final del siglo XVI y principios del XVII el prepósito general Acquaviva, que lo fue durante treinta y cinco años, fue determinando acertadamente muchos detalles relativos al gobierno y a la vida del instituto. Pero probablemente y a pesar de que lograse mantener el equilibrio y la unidad de la Orden dividida en dos tendencias, la una más favorable a la acción y la otra a la contemplación, su labor no fue del todo positiva, ya que el elemento jurídico prevaleció sobre el carismático, y así la Compañía perdió, al menos en parte, el carácter de libertad y flexibilidad que le había dado su fundador.

d) Actividad de la Compañía.

Abraza, sobre todo, cuatro campos. Tanto en América como en la India, China y el Japón dieron los

jesuitas un gran impulso a las misiones, que sufrieron graves perjuicios con la supresión de la Compañía a finales del siglo XVIII. La educación de los jóvenes, especialmente de las familias nobles y acomodadas de Europa, se desarrollaba en gran parte en los colegios de jesuitas. El método educativo de la Orden encontró su formulación clásica en la *Ratio studiorum Societatis Jesu.* Se da gran importancia a la enseñanza del latín y del griego entendidos como lenguas vivas y no como áridos esquemas lógico-gramaticales; junto a las lenguas clásicas se cultivan con amor las matemáticas y la filosofía, mientras que se deja poco lugar a las disciplinas positivas como la historia, y hasta la lengua nacional queda algún tanto relegada. El método se opone radicalmente a las tendencias de la pedagogía moderna, que cada vez orilla más las lenguas clásicas para dar su preferencia a las ciencias positivas, a las naturales y a la historia. Este sistema tenía la ventaja de formar la mente familiarizándola con los clásicos y la filosofía, acostumbrándola a gustar de la belleza, al razonamiento rígido, sin preocuparse de las nociones de detalle. Naturalmente que todo esto quedaba embebido de los principios cristianos.

En realidad no siempre consiguieron evitar los jesuitas cierto formalismo abstracto: recordemos los reproches de Descartes en su *Discurso del Método*, crítica a fondo de la educación de la época, que indirectamente cae sobre las escuelas de la Compañía, de las que él mismo había sido alumno. De los colegios de jesuitas salieron celosos prelados y auténticos santos, pero también filósofos laicistas e incrédulos: Francisco de Sales, Descartes, Voltaire. De cualquier forma, los colegios ejercieron un profundo influjo en toda Europa y contribuyeron a la salvación de la Iglesia, sobre todo en Alemania.

Más útil fue aún la labor desarrollada en los seminarios confiados a los jesuitas, desde el Germánico al Seminario Romano, dirigido en una primera época

por la Compañía. Un tercer campo de actividad lo constituyen los estudios científicos. Permaneciendo fieles a santo Tomás, contribuyeron los jesuitas a la renovación de la Escolástica en la dogmática (molinismo), en la moral (probabilismo) y en la ética política (Suárez, Belarmino, doctrina del poder indirecto: el libro de Belarmino sobre este tema estuvo varios años en el Indice por decisión de Sixto V). Los bollandistas, que empezaron a escribir en Bélgica las vidas de todos los santos, hicieron una aportación muy seria a la crítica histórica y provocaron grandes polémicas, como cuando el P. Papebrock negó que Elias pudiese ser considerado como el fundador de los carmelitas. Su libro fue incluido en el Indice. En la tarea pastoral—el cuarto campo de actividad—se distinguieron los jesuitas por las misiones populares, por la predicación dirigida a las diversas clases, a los nobles y al pueblo, por los ejercicios, las confesiones y la dirección espiritual. No faltaron entre los jesuitas confesores de príncipes, como el P. La Chaise, confesor de Luis XIV, cargo éste lleno de riesgos e ingrato, que a veces desempeñaron para evitar males mayores, pero sin librarse, con todo, de peligrosos compromisos.

e) Característica esencial de la actividad de la Compañía.

Algo peculiar a la Compañía, común a sus distintos campos de trabajo, parece ser la atención a la defensa de la persona y de los valores humanos. A medio camino entre los protestantes y los jansenistas (que sostenían la corrupción total de la naturaleza humana) y el humanismo decadente, defensor de la innata bondad y rectitud de la naturaleza, los jesuitas demostraron un cauto optimismo, defendiendo siempre la responsabilidad del hombre, artífice de su propio destino. A esta orientación común pueden reducirse tanto el molinismo que, salvada la eficacia de la gracia, se preocupa de explicar de la mejor manera posible la libertad humana, como el probabilismo que, a caba-

llo entre el rigorismo y el laxismo, deja un cierto campo a la iniciativa y a la elección del individuo. El mismo espíritu es el que informa la pedagogía de los jesuitas, abierta al conocimiento de los clásicos como medio útil de formación (en el siglo XIX hubo de defender la Compañía este método contra los integristas, como Gaume y Veuillot, que pretendían excluir de las escuelas católicas la lectura de los clásicos paganos) y muy apta para despertar el sentido de emulación en los jóvenes y para empujarles al estudio. Belarmino y Suárez, que defendieron, frente al derecho divino de los reyes, que el origen de la autoridad residía en el pueblo y los misioneros que, tenaces defensores de la adaptación, distinguiendo entre cristianismo y cultura europea, aceptaron todo lo que no era claramente ilícito de las costumbres de la India, China o el Japón y trataron de asimilar ellos mismos no sólo la lengua, sino las mismas costumbres locales, haciéndose todo para todos, demostraron una vez más el mismo optimismo fundamental frente al hombre.

f) Acusaciones contra los jesuitas.

Resulta sabido en exceso que los jesuitas llegaron a convertirse en señal de contradicción. Gioberti, que recopiló en los cinco volúmenes de *El jesuita moderno* todas las críticas y acusaciones lanzadas contra la Compañía, no es más que un nombre en la extensa bibliografía antijesuítica, que abarca personajes insignes, a veces beneméritos de la Iglesia, como Pascal. Junto a ciertas afirmaciones que se revelan en seguida ridículas (los jesuitas asesinos de Enrique IV, rey de Francia, culpables de haber envenenado a Clemente XIV o defensores de que el fin justifica los medios), hay críticas que pueden dejar a uno más perplejo. En realidad, algunas de esas acusaciones no van dirigidas tanto contra la Compañía en sí como contra doctrinas aprobadas e incluso recomendadas por la Iglesia (molinismo, probabilismo) y en general contra la

llamada moral jesuítica, que más bien debería llamarse de san Alfonso María de Ligorio. La beatificación de este santo, su canonización y su proclamación como doctor de la Iglesia confirmaron implícitamente la doctrina seguida comúnmente por los jesuitas en su praxis pastoral. No sin razón quiso Pío VIII que el decreto sobre la heroicidad de las virtudes de san Alfonso fuese leído en la iglesia del Gesú de Roma.

Más serios son otros reproches. Se discute si la Compañía, inicialmente elemento de clara renovación, no se ha convertido con el tiempo en una fuerza netamente conservadora; si no ha defendido un cierto juridicismo; si en determinadas circunstancias no habrá identificado con el bien de la Iglesia la victoria de un régimen políticamente conservador o absolutista (especialmente en el XIX, con motivo de las luchas entre católicos liberales e intransigentes, en las que los jesuitas dieron muchas veces la impresión de condenar la democracia y defender a ultranza el Absolutismo). No faltaron excesos en la doctrina de los moralistas del siglo XVII, que provocaron la justa indignación de Pascal en sus *Provinciales*. Llevados de la intención de salvar todo lo que no sea intrínsecamente malo, algunos moralistas de la Compañía resbalaron con facilidad del probabilismo hacia la casuística y de la casuística al laxismo, acabando por defender tesis totalmente ajenas al verdadero sentido evangélico. Baste con recordar al P. Bauny, autor de una *Somme des pechés qui se commettent en tous états, de leur conditions et de leur qualités, en quelles occurrences ils sont mortels ou veniels*, y las tesis condenadas por la Iglesia [33], que a veces son idénticas a las que señala Pascal, ya que ambas dependen de una fuente común. Aun siendo falso que el laxismo haya sido una doctrina común a todos los jesuitas y todavía más falso que lo hayan defendido sólo los jesuitas, no se puede negar que esta mentalidad tiene cierta proximidad con esa otra tendencia a la que acabamos de aludir que

[33] DS 2021-2065, 2101-2167.

trata de salvar todo lo que no sea intrínsecamente malo; mentalidad no exenta de peligros y propia de los jesuitas. Parecidas observaciones podrían hacerse a propósito de la pedagogía, harto confiada a veces en los medios humanos; la misma ascética jesuítica no ha sabido con frecuencia conservar el justo equilibrio entre naturaleza y gracia, inclinándose peligrosamente hacia posiciones cercanas a un cierto semipelagianismo. Tampoco faltaron interferencias abusivas en la política tanto por parte de los confesores de corte como de los superiores de la Compañía, que propendían a olvidar la pobreza y la humildad evangélicas. No quedó del todo claro hasta qué punto los jesuitas se mostrasen en la cuestión de los ritos chinos y malabares obedientes siempre a los decretos de la Santa Sede, a lo que les obligaban las constituciones de la Orden; es un problema aún abierto.

Podríamos continuar con el análisis de los defectos y de las culpas de los jesuitas: cierto exclusivismo que provocó con frecuencia conflictos con los obispos y con las escuelas regentadas por el clero secular o regular; cierto formalismo y hasta alguna hipocresía; intolerancia en atacar doctrinas que aún no habían sido condenadas por la Iglesia (en el siglo XIX fue durísima la polémica de los jesuitas contra los rosminianos, que saltó a veces los límites fijados por la caridad y quizá más por parte de los jesuitas que de sus adversarios); ese triunfalismo que asoma en la *Imago primi saeculi Societatis Jesu*, solemne apología de los cien primeros años de vida de la Orden, explicable sólo en el entorno barroco de la época [34]. Todo esto tiene su fundamento en la misma naturaleza de la Compañía, en las características de la Iglesia postridentina, en la limitación intrínseca de la naturaleza humana, que siempre y en todas partes mezcla el bien con el mal [35].

Y, sin embargo, sería injusto y antihistórico sub-

[34] Cf. algún pasaje de la *Imago*... en M (edic. antigua) n. 516.
[35] Cf. también L p. 197 y p. 200.

rayar sólo estas lagunas y enjuiciar la acción total desarrollada por la Orden teniendo presentes sólo estos aspectos negativos. Una valoración ecuánime no puede ignorar la enérgica actividad desplegada en defensa de la Iglesia y del papado dentro y fuera de Europa y merced a la cual la Compañía es parte integrante y estrictísima de la historia de la Iglesia postridentina. Los diversos juicios sobre la Orden suelen depender de las actitudes que toman los distintos historiadores con respecto a la Iglesia en general.

IV. *EL CONCILIO DE TRENTO* [36]

Examinaremos tres aspectos del Concilio de Trento: su historia externa, problemas discutidos y decretos promulgados y significación del concilio en la vida de la Iglesia.

[36] *Bibliografía.* Las fuentes del concilio están recogidas en la col. *Concilium Tridentinum* de la Görresgesellschaft. Hay publicados 13 vol. 1901-1961. Una síntesis manual de los decretos tridentinos en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Friburgi-Romae 1962). Una síntesis de la historiografía del tridentino, la redactada por la máxima autoridad en la materia, Hubert Jedin, profesor en la Universidad de Bonn, *Das Konzil von Trient. Ein Uberblick über die Erforschung seiner Geschichte* (Roma 1938). Cf. también FM, 17, pp. 6-10. Las obras antes clásicas de Sarpi y Palaviccini tienen ahora importancia sólo como ejemplos contrapuestos de la historiografía del XVII, la de Sarpi de tendencia jurisdiccionalista y la de Pallavicino, romana.

Estudios recientes sobre el tridentino: P. Richard, A. Michel, respectivamente, vol. IX y X de la *Histoire des Conciles* de Hefele-Leclercq (París 1930-1938); L. Cristiani, *L'Eglise à l'epoque du Concile de Trente* (París 1948 = FM, 17; superado); H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* (Friburgo/Br. 1949-1957): la obra entera comprenderá 4 vol. Jedin ha anticipado ya los resultados de sus últimas investigaciones tanto en la breve síntesis *La conclusione del concilio di Trento* (Roma 1964), como en los capítulos del *Handbuch der Kirchengeschichte* que se refieren al tridentino y que fueron redactados por él (pp. 487-520). Cf. también de Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* (Friburgo/Br. 1959, tr. ital. franc. ingl. español). Entre los estudios más recientes, cf. I. Rogger, *Le nazioni al concilio di Trento*, 1545-52 (Roma 1952); G. Alberigo, *I vescovi italiani al concilio di Trento* (Florencia 1959). Entre los numerosos estudios sobre diversos aspectos del concilio, cf. los artículos aparecidos con motivo del centenario de la apertura del concilio en «Gregorianum» 36 (1945) 1-148, entre los cuales en pp. 117-136 la bella síntesis de Jedin, *Il significato del concilio di Trento*, y los conmemorativos de la conclusión del concilio, *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Trento 2-6 sept. 1963, 2 vol. (Roma 1965), entre ellos el discurso de clausura de A. Dupront, pp. 525-538, síntesis paralela a la de Jedin. Cf. también A. Dupront, *Le concile de Trente*, en *Le Concile et les Conciles* (Chevetogne 1960).

Historia externa del concilio

1. Prolegómenos.

A pesar de lo extendido que estaba el deseo de un concilio, considerado como la única fórmula de salvación, muchas eran las dificultades que surgían a la hora de su convocación tanto por parte de los católicos como de los protestantes. Lutero mismo había apelado más de una vez al futuro concilio: ya en 1518, al principio de su proceso en Alemania, y luego en 1520, tras la publicación de la bula *Exurge*. Todos los Estados alemanes, católicos y protestantes, habían reclamado igualmente en la dieta de Nuremberg de 1522 un concilio, pero «libre, universal, cristiano, y celebrado en territorio alemán». Libre, es decir, bajo la dirección del Emperador o de los Príncipes, pero no del Papa; cristiano, o sea, compuesto también por laicos y fiel a un único criterio de fe: la Escritura. Evidentemente semejantes pretensiones no hacían sino fomentar las perplejidades de la Curia. Es cierto que Adriano VI había hecho prometer a su legado en la dieta de Nuremberg de 1522 la convocación de un concilio reconociendo con humildad las culpas del clero y de la Curia, pero a su muerte Clemente VII, siempre vacilante, no se decidió por miedo a que volviese a levantar la cabeza la teoría conciliar y puso toda su confianza en la diplomacia. Aparentemente no rechazó las repetidas peticiones de Carlos V en favor de un concilio, pero multiplicó las excusas y pretextos de modo que no prosperase la iniciativa. Por otra parte, las circunstancias históricas no facilitaban la convocación: entre 1521 y 1599 estallan diversas guerras (1521-29, 1536-38, 1542-44, 1552-59) entre los Austrias y Francia que trataba de asegurar su independencia y de quebrar la hegemonía europea de Carlos V. ¿Cómo asegurar el libre ir y venir de los obispos, reunir en una discusión serena a representantes de los dos bandos contendientes y conciliar la neutralidad política del Papa en la guerra

entre los dos bloques con la estrecha unión necesaria entre ambos para luchar contra la herejía? El fracaso de los intentos de reunir la asamblea en los años 1536 y 1542 se debió más que nada a las guerras existentes. Por si fuera poco, el Rey de Francia temía que el Emperador sacase ventajas políticas del concilio si conseguía por su convocación restablecer la unidad religiosa y no demostró el más mínimo entusiasmo por la iniciativa. Así se explica fácilmente que el concilio, solicitado desde 1518, sólo pudiese inaugurarse en 1545.

2. Intentos por reunir el concilio.

En 1536, dieciocho meses después de su elección, convocó Pablo III el concilio para el año siguiente y para ser celebrado en Mantua. Las dificultades que puso el duque de Mantua, que exigía una fuerte guarnición para tutelar la asamblea y el estallido de un nuevo conflicto entre Carlos V y Francisco I obligaron a elegir una nueva sede, Vicenza, en territorio neutral, y se retrasó la apertura hasta 1538. En esta fecha, sin embargo, debido a la guerra todavía en curso, eran escasísimos los obispos que habían podido llegar hasta Vicenza y el concilio fue aplazado de nuevo. Entre tanto se eligió Trento como sede de la asamblea, suponiendo que el Emperador y los protestantes lo aceptarían, ya que la ciudad era feudo imperial y podía, por tanto, considerársele territorio alemán, mientras que por otra parte podían llegar a ella fácilmente los obispos italianos y, al encontrarse en Italia, quedaba más a cubierto de las injerencias de los Austrias y podía el Papa controlar mucho mejor el desarrollo de la asamblea. Volvió a convocarse el concilio para 1542 y una vez más la guerra hizo fracasar el intento. Por fin en septiembre de 1544 fue firmado un acuerdo entre Carlos y Francisco. Era un acuerdo más bien inestable y más parecido a una tregua que a una paz definitiva; dos meses más tarde, en noviembre de 1544, la bula *Lae-*

tare Jerusalem intimaba la apertura del concilio para el 15 de marzo de 1545. La ausencia de muchos obispos y otras dificultades retrasaron todavía la apertura que, por fin, se celebró en la tercera dominica de adviento, el 13 de diciembre de 1545, en presencia de veinticinco obispos y cinco generales de Ordenes religiosas.

3. Primera fase del concilio, 1545-47.

Los protestantes reaccionaron de forma negativa ante la asamblea que tanto habían reclamado. Lutero publicó un nuevo opúsculo contra el papado y contra el concilio a base más de insultos que de argumentos *(Contra el papado romano fundado por el diablo)*. En realidad llegó a temerse una irrupción armada de los protestantes en Trento. Con todo, el concilio se vio frenado mucho más por las dificultades internas que por los temores del exterior: había que comenzar desde cero ya que faltaban un reglamento interno y un plan de trabajo. El reglamento no fue impuesto desde arriba, sino que lo decidió la misma asamblea, tras algunas discusiones. Se les otorgó el voto deliberativo a los obispos y a los superiores generales de las Ordenes religiosas y de las congregaciones monásticas; a los obispos alemanes se les autorizó a participar en el concilio por medio de un representante dotado de voto sólo consultivo. Los temas se preparaban en congregaciones especiales compuestas por teólogos y canonistas; los esquemas redactados se examinaban en las congregaciones generales a las que eran admitidos sólo los que tenían derecho a voto y eran aprobados después en las sesiones solemnes. Largamente se discutió si había que dar preferencia a las reformas disciplinares o a las cuestiones dogmáticas; el Emperador apoyaba calurosamente la primera solución, mientras que Roma prefería la segunda. A duras penas se llegó a un compromiso tolerado por el Papa: se abordarían paralelamente los dos sectores, simultaneando cada decreto dogmático

con otro disciplinar. ¿Cuál sería la fórmula para encabezar los decretos? ¿Sería oportuno añadir a las palabras *Sacrosancta Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata* aquellas otras de *universalem ecclesiam raepresentans* como se había hecho en Constanza? El miedo al conciliarismo hizo que los legados prefiriesen la expresión *oecumenica et generalis*. Entre 1545 y 1547 fueron aprobados los decretos sobre la Sagrada Escritura y la tradición, que «el concilio acepta y venera con los mismos sentimientos de respeto y veneración», sobre el canon del Viejo y del Nuevo Testamento, sobre la autenticidad de la Vulgata en sentido no filológico (ausencia de errores en la traducción), sino dogmático (ausencia de errores dogmáticos), sobre el pecado original, sobre la justificación, sobre los sacramentos en general, sobre el bautismo y la confirmación. Paralelamente fueron promulgados los decretos de reforma sobre la predicación, sobre la obligación de residencia y sobre la prohibición de acumulación de beneficios.

En marzo de 1547 fue trasladado el concilio a Bolonia. Los legados se decidieron a esta grave resolución ante el temor de la peste, que desde hacía tiempo se difundía por Trento, pero sobre todo con la esperanza, que alimentaba especialmente el cardenal Cervini, de librarse así de la injerencia imperial y de acelerar los trabajos del concilio que debía preocuparse más de la solución de los puntos doctrinales en discusión que de la reconciliación con los protestantes. En Bolonia se celebraron reuniones de teólogos que prepararon un vasto material utilizado más tarde, pero no se promulgó decreto alguno, es más, en septiembre de 1549, ante la dura oposición del Emperador, suspendió el Papa el concilio. El traslado a Bolonia fue un error mayúsculo, ya que interrumpió los trabajos de la asamblea precisamente en el momento en que los protestantes se encontraban en mala situación tras la victoria de Carlos V en Mühlberg contra la liga de Esmalkalda (abril de 1547), reduciendo de

esta manera las probabilidades de recuperación de Alemania, harto disminuidas ya por las divergencias preferentemente políticas entre el Emperador y el Papa, que en sus últimos años se preocupaba más de su familia que de la Reforma.

4. Segunda fase del concilio, 1551-52.

A la muerte de Pablo III, en 1549, fue elegido Julio III, de nombre Juan del Monte. Era más bien basto, no inmune de nepotismo y amigo de las diversiones [37] y, en resumidas, cuentas, no demostró ningún celo especial por la Reforma; sin embargo, tampoco la olvidó del todo y aunque, lo mismo que había hecho Pablo III, no se decidió a completar la tan solicitada y esperada reforma de la Curia, tuvo el mérito de volver a abrir el concilio con una bula fechada en noviembre de 1550. El 1 de mayo de 1551 comenzó de nuevo la asamblea en Trento, pero eran tan pocos los presentes que hubo que aplazar la sesión próxima hasta el mes de septiembre. Desde septiembre de 1551 hasta abril de 1552 continuaron ágilmente los trabajos; quedaron promulgados los decretos dogmáticos sobre la eucaristía, la penitencia, la extremaunción y los decretos disciplinares sobre la autoridad episcopal, sobre las costumbres de los clérigos y sobre la colación de beneficios. En octubre de 1552 llegaron a Trento los delegados de tres Príncipes y de seis ciudades protestantes alemanas. Las esperanzas de un diálogo provechoso se desvanecieron inmediatamente porque los recién llegados rechazaron cualquier contacto con los legados papales y presentaron algunas propuestas que hubiesen significado la transformación del concilio y su paralización definitiva: pedían que los padres quedasen libres del juramento de fidelidad al Papa, que se proclamase la superiori-

[37] Una de las medallas anuales del pontificado de Julio III, conmemorativas de los acontecimientos más destacados del año, lleva la inscripción *Hilaritas publica*. Evidentemente Julio III consideraba las comedias que hacía representar por carnaval como la iniciativa más digna de memoria.

dad del concilio sobre el Pontífice, que se anulasen los decretos hasta entonces aprobados y que todos los trabajos volviesen a comenzar desde el principio. La esperanza de un acuerdo con los protestantes, que muchos habían conservado hasta 1546, aparecía cada vez más como una utopía inalcanzable. En la primavera de 1552 los Príncipes protestantes, coaligados, invadieron la Alemania meridional, acercándose peligrosamente a los Alpes; los Padres del concilio de Trento no se sentían seguros y Julio III, aunque a regañadientes, autorizó a la asamblea para que decidiese sobre su propia suerte. A finales de abril aprobó la mayor parte de los Padres la suspensión del concilio por dos años y todos abandonaron Trento precipitadamente. El mismo Carlos V corrió el riesgo de verse capturado por las tropas protestantes y, a pesar de su gota, hubo de abandonar Innsbruck a toda prisa. Parecía justificarse el juicio pesimista del español, que decía que el concilio no había servido para nada. Fue la realidad la que desmintió luego este pesimismo.

5. Tercera fase del concilio, 1561-63.

A la muerte de Julio III en 1555, fue elegido Marcelo Cervini, Marcelo II, valeroso defensor de la Reforma. Por desgracia murió tres semanas más tarde, sucediéndole Juan Pedro Carafa, Pablo IV (1555-1559), napolitano y más bien fogoso, quien, a pesar de su celo y de sus buenas intenciones, decepcionó casi por completo. En neta contradicción con los programas reformistas, apoyó a su familia, creando cardenal y secretario de Estado a su sobrino Carlos, inmoral y carente de conciencia (bajo el sucesor, Pío IV, Carlos y su hermano Juan, duque de Paliano, fueron condenados a muerte y ajusticiados). Su ciego odio a España lo arrastró a una guerra absurda, que acabó lógicamente con la derrota de la Santa Sede, de la que España tuvo el buen sentido de no abusar. Más bien intolerante y poco paciente (Pablo IV no ponía demasiada confianza en los lentos debates de una

asamblea), no se preocupó de reanudar el concilio y pretendió, por el contrario, realizar directamente la reforma de la Curia aplicando un rigor que resultó contraproducente. La Inquisición, en 1542, en tiempos de Pablo III, recibió un nuevo impulso y hasta el cardenal Morone fue detenido. El Indice de los libros prohibidos se extendió de tal forma que llegó a resultar ineficaz, suscitando los reproches de santos como Pedro Canisio. Cuando murió sin que nadie le llorase Pablo IV, tras un largo cónclave fue elegido Juan Angel Médici, Pío IV (1559-1565), milanés, de una familia diversa de la de los Médicis de Florencia. Animado y ayudado por su sobrino Carlos Borromeo, pronto se decidió por la Reforma, de la que hasta entonces había sido partidario sólo a medias, y logró superar las dificultades que obstaculizaban la reapertura del concilio, que ya antes del cónclave se había comprometido a apoyar. El Emperador y el Rey de Francia pretendían la convocación de otro concilio en otra ciudad para empezarlo todo de nuevo. España exigía que se definiese que la asamblea era continuación de la precedente. La bula de noviembre de 1560 utilizó deliberadamente términos ambiguos con la pretensión, sólo en parte lograda, de contentar a las dos facciones. El asunto siguió enturbiando las aguas aún bastante tiempo después de reanudadas las tareas.

El concilio volvió a abrirse un año después de su convocación, en enero de 1562, y prosiguió con celeridad, aunque entre graves dificultades y divergencias, hasta finales del año siguiente, llegando a su conclusión definitiva el 4 de diciembre de 1563. Junto con los cardenales Gonzaga y Seripando, a la altura de su misión, formaba parte de la presidencia el cardenal Simonetta, un tanto dado a las intrigas, que hizo aún más difícil la situación. En julio y en septiembre de 1562 fueron promulgados los decretos sobre la comunión bajo las dos especies (que fue declarada no necesaria) y sobre el carácter sacrificial de la misa. A pesar del parecer favorable de la mayoría de los teó-

logos, los Padres eran contrarios a que se otorgase a los laicos la comunión bajo las dos especies, que en el contexto histórico del tiempo se había convertido en el símbolo de la emancipación de los laicos y de la escisión confesional, y dejaron la decisión en manos del Papa, que más tarde hizo algunas concesiones prácticamente inútiles. Se permitieron las misas privadas, excluyendo de ellas la lengua vulgar [38], se reprobaron diversos abusos en la celebración y se prohibió cualquier apariencia de comercio de las misas. Se abordó al mismo tiempo la cuestión de la residencia, que había aflorado ya en las primeras fases del concilio y que motivó las discusiones más reñidas, poniendo a la asamblea al borde del fracaso ante las irreductibles disensiones que se manifestaron entre las dos tendencias. Españoles, franceses y parte de los italianos, como Seripando, sostenían que la única fórmula eficaz para obligar a los obispos a permanecer en sus diócesis era declarar que esta obligación partía no ya de una prescripción eclesiástica dispensable, sino de un mandato divino *(de jure divino)*; los demás, y sobre todo los italianos, en particular los funcionarios de la Curia, como Simonetta, se oponían a esta tesis por motivos prácticos (temor a que se acabasen otros abusos, como la acumulación de beneficios) y teóricos (preocupaciones por el primado pontificio). Una votación que tuvo lugar en abril de 1562 no dio un resultado claro porque más o menos una cuarta parte de los Padres se remitió al parecer del Papa, quien prohibió, de momento, que continuase la discusión. La controversia, sobre todo después de la llegada en noviembre del cardenal Carlos de Lorena, se desplazó hacia la naturaleza íntima de la autoridad de los obispos. ¿Es el episcopado el fruto de un desarrollo histórico o fue querido y establecido por Cristo? ¿Derivan sus poderes directamente de Dios o le vienen a través del Papa? En definitiva el problema consistía en conciliar el primado pontificio

[38] DS 1,747, 1749.

con los derechos de los obispos: una cuestión que, planteada en Constanza, había llevado a la teoría conciliarista. Viendo el papa que los debates se prolongaban desde el otoño de 1562 hasta la primavera del 1563, retiró su confianza a los legados Gonzaga y Seripando, quienes, debido a las fatigas, las emociones y los disgustos, murieron con pocos días de diferencia en marzo de 1563. Cada vez era más fuerte la intervención de las potencias católicas y el concilio quedaba bloqueado.

La decisión de Pío IV nombrando al cardenal Morone nuevo legado pontificio en Trento salvó el concilio. Habilísimo como era, supo ganarse la confianza del cardenal de Lorena, disipó los prejuicios del Emperador tratando personalmente con él en Innsbruck y llegó a conciliar a las dos facciones en un compromiso, aprobado el 15 de julio de 1563, evitando cualquier alusión a los problemas de fondo, que quedaban reservados a las discusiones de los teólogos, y declarando únicamente que la jerarquía, compuesta de obispos, sacerdotes y diáconos, era una institución divina. Quedaba superada la crisis, aunque a costa de dejar en suspenso un problema de fondo (como era el de la estructura de la Iglesia) y de renunciar a definir los puntos en los que no se pudiese llegar a una unanimidad moral (este precedente fue recordado con mucha intención durante el Vaticano I por la minoría infalibilista a propósito de la definición de la infalibilidad: sus contrarios pretendían que siguiese Pío IX el ejemplo de Pío IV).

En la misma sesión de julio fue aprobado el decreto de reforma sobre la creación de los seminarios en cada diócesis, sobre la obligación de la residencia—¡bajo pena de la privación de las rentas!—y sobre la elección de los candidatos al sacerdocio. Durante el cálido verano de 1563 preparó Morone, ayudado por el futuro cardenal Paleotti, el último y gran proyecto de reforma que fue sustancialmente aprobado el 11 de noviembre: celebración anual de los sínodos dio-

cesanos y trienal de los provinciales; visita pastoral por los menos cada dos años; reforma de los capítulos; promoción de los más idóneos a las parroquias mediante concurso; prohibición general de acumulación de beneficios, que afectaba incluso a los cardenales. Esto último, sobre todo, provocó las protestas más duras por parte de cuantos se sentían perjudicados, como el cardenal Alejandro Farnese [39]. Morone permaneció firme, incluso amenazando con introducir en el texto prescripciones relativas a los Príncipes. Por otra parte dejó a un lado la reforma de la Curia, ya que el Papa se la había reservado. El mismo día 11 de noviembre fueron aprobados los decretos sobre la indisolubilidad del matrimonio, sobre la prohibición de los matrimonios clandestinos, que fueron declarados nulos en adelante (*Tametsi*, de notable importancia social), sobre la validez del matrimonio de los menores de edad aún sin el consentimiento de sus padres. Durante las cuatro últimas semanas se concluyeron a toda prisa los decretos sobre el purgatorio, sobre la veneración de los santos, sobre las indulgencias y sobre los religiosos (normas sobre la aceptación de los candidatos, sobre la clausura, sobre el noviciado y sobre la reducción de la exención de la jurisdicción común). El 4 de diciembre de 1563, tras de leer las solemnes aclamaciones en honor del Papa y del Emperador, preparadas por el cardenal de Lorena, el cardenal Morone clausuró la asamblea con las palabras: *Post actas Deo gratias, ite in pacem.* A los dieciocho años de su comienzo concluía el concilio.

Tras superar la fuerte resistencia de la Curia, continuó Pío IV con la bula *Benedictus Deus*, fechada en enero de 1564, los decretos tridentinos.

[39] A la vez que luchaba el card. Farnese por echar a pique la reforma promovida por Morone, prometía pagar los gastos de construcción del Gesú de Roma; y los jesuitas, que en Trento apoyaban a Morone, en Roma se deshacían en regalos a Farnese, cuyo nombre aparece más de una vez en su iglesia madre.

El número de los Padres presentes fue más bien escaso: en la apertura, en 1545, 31 Padres; en los períodos primero y segundo, entre 65 y 70; en la última sesión fueron firmados los decretos por 225 Padres (pensemos en los 318 Padres presentes en Nicea, según una tradición discutible; en los 630 de Calcedonia, en los 700 del Vaticano I y en 2.500 del Vaticano II...).

Los hombres.

«En el concilio de Trento hubo más hombres y aquí hay más santos. Hay que contentarse», dijo Pío IX durante el Vaticano I. Efectivamente, entre los prelados presentes en el concilio encontramos fuertes personalidades, de renombre por su doctrina o por su experiencia pastoral. Recordemos entre los legados que dirigieron la asamblea en los períodos primero y segundo a Cervini, Del Monte, Pole, Gonzaga, Seripando y Morone. Cervini conjugaba con el celo sincero por la Reforma una severa moderación, de tal forma que Morone pudo decir que hubiesen bastado diez personas de su misma fibra para reformar la Iglesia. A Morone lo saludan los historiadores contemporáneos como el salvador del concilio por la habilidad que demostró en los meses decisivos entre abril y diciembre de 1563. Entre los obispos españoles destacaba Pedro Guerrero, de Granada, partidario decidido de la tesis sobre «el derecho divino». La mayor parte del trabajo la realizaron los teólogos que prepararon los esquemas: Ordenes antiguas y nuevas pusieron a disposición del concilio sus mejores hombres: Cano, Soto y Catarino, dominicos; Seripando, agustino, antes teólogo conciliar y luego cardenal y legado; Salmerón, Laínez y Canisio, jesuitas. Por lo general las discusiones fueron moderadas, pero no faltaron algunos incidentes de importancia ni agudos intercambios de epítetos. En julio de 1546 fue excomulgado Mons. Sanfelice por los golpes que propinó a un co-

lega, y el mismo mes el obispo de Palermo suplicó llorando a los cardenales Madruzzo y Del Monte y al obispo Pachecho que pusiesen fin a sus disputas. Pero se trata de incidentes más bien raros. Por lo demás estas divergencias, precisamente por su aspereza y gravedad, demuestran indirecta aunque suficientemente la plena libertad de que gozaron los miembros del concilio. Los gobiernos, a excepción del Emperador, no dejaron sentir mucho su peso.

Las tendencias.

Aparte del concilio, el Emperador se proponía claramente dos fines distintos: la victoria del catolicismo y la consolidación de los Austrias. El concilio se le presentaba como uno de tantos medios útiles y por su parte hubiese exigido a los obispos entera sumisión a sus planes. El Papa y sus legados temían la excesiva potencia imperial, peligrosa para la Iglesia. Era inevitable que surgiesen los recelos y divergencias, que abocaron a la suspensión de 1547[40]. Dentro del concilio se configuraron dos tendencias; la primera se esfumó pronto, mientras que la segunda fue adquiriendo cada vez mayor fuerza. Al principio cabía esperar una reconciliación y parecía razonable evitar todo lo que pudiese irritar a los luteranos y restantes protestantes: ésta era la línea defendida por Cantarini antes del concilio, y durante la primera fase la defendieron también Pole y Seripando, que llegó hasta proponer la tesis de una doble justificación, inherente e imputada. Al ganar terreno la intransigencia, Pole decidió declinar su cargo de legado. Al ser rechazadas en 1522 en Trento todas las pretensiones de los protestantes desapareció toda esperanza de reconciliación: el catolicismo no podía descender a ciertos compromisos sin autodestruirse. Pero no por esto cesaron las divergencias, sino que afloraron con más fuerza entre los defensores del origen divino de la autoridad epis-

[40] H. Jedin, *Storia del concilio di Trento,* II (Brescia 1962) páginas 248, 258, 267.

copal y los que lo rechazaban como un atentado al primado romano, al que en realidad se sentían tenazmente vinculados los primeros, al menos en su mayoría (¡Pedro Guerrero se declaró dispuesto a defenderlo hasta el derramamiento de sangre!).

Las divergencias se manifestaron ya desde la primera sesión al plantearse la fórmula que había de encabezar los decretos y la pretensión, tenazmente defendida por los legados, de corresponderles a ellos el derecho en exclusiva a determinar la materia de las discusiones. Las tensiones estallan en toda su violencia durante las últimas sesiones de 1562-1563. ¿Era suficiente la distinción de Laínez, según el cual el poder de jurisdicción se lo transmite el Papa a cada uno de los obispos, o más bien es la misma consagración episcopal la que confiere ese poder, es decir, el derecho a participar en el gobierno de la Iglesia aun cuando, a tenor de las palabras de un acérrimo defensor de esta tesis, el obispo de Segovia, «el uso y el modo de ejercicio y aún la materia dependen de la Iglesia y del Sumo Pontífice»? El problema, como hemos visto, quedó sin resolver: el concilio afirmó únicamente la existencia de una jerarquía «instituida por disposición divina» y enseñó la superioridad de los obispos sobre los sacerdotes. A la solución se llegó sólo en el Vaticano II, que en su *Constitución dogmática sobre la Iglesia* y, sobre todo, en la nota explicativa, no sin evitar todavía un cierto compromiso, declara por un lado: «en virtud de la consagración episcopal y mediante la comunión jerárquica con la cabeza del colegio y de sus miembros es como uno queda constituido miembro del colegio episcopal» (número 22), mientras que por el otro (nota explicativa) afirma la necesidad de una determinación jurídica de la autoridad (concesión de un oficio o asignación de súbditos), para que pueda ejercerse libremente esta participación real en el cuerpo episcopal. En otras palabras, el Vaticano II reconoció el origen divino del poder de jurisdicción de los obispos, ínti-

mamente ligado con el de orden y transmitido a la vez que éste, pero subrayó la necesidad de la misión canónica para el ejercicio práctico de la jurisdicción.

El Tridentino no definió explícitamente el primado pontificio, que, a pesar de la precedente definición del Florentino, era ignorada prácticamente y no aceptada en Francia, donde el Florentino no era tenido por ecuménico y contaba aún con muchos enemigos entre los episcopalianos y los galicanos. Pero implícitamente y con bastante claridad reconoció su existencia no sólo y no tanto por haber reconocido al Pontífice el derecho de interpretar las deliberaciones conciliares, sino sobre todo por haberlas sometido al Papa para que confirmase su validez.

Significado del concilio

El concilio de Trento no consiguió restablecer la unidad, y no ya como suele hoy repetirse por parte de laicistas o de católicos siempre dispuestos a acusar al Tridentino, porque se impusiese la corriente intransigente frustrando toda posibilidad de acuerdo, sino, al contrario, por la lógica interna de los acontecimientos, es decir, por el endurecimiento de los protestantes, que cada vez iban aclarando mejor ante sí mismos y ante los demás sus posiciones, manifestando la profunda distancia que las separaba de la doctrina católica. No podía la Iglesia plegarse a ciertos compromisos sin renunciar a ser ella misma [41]. Este fracaso aparente no disminuye en nada la importancia sustancial del Tridentino, importancia que no deriva, por supuesto, del número de los participantes, inferior al de otros muchos concilios antiguos y modernos, sino del enorme influjo que ha tenido en la Iglesia, en la clarificación doctrinal y en la restauración de la disciplina.

[41] Cf. también las observaciones del card. Journet en el «Osservatore Romano» del 10-XI-1969: «La Iglesia católica no aceptará jamás la equivalencia esencial entre la doctrina del concilio de Trento y las doctrinas opuestas—también entre ellas mismas—de Lutero y de Calvino. El dia en que la Iglesia lo aceptase dejaría de existir, se tornaría protestante».

Podríamos sintetizar en tres puntos esenciales el alcance histórico de Trento: demuestra la fuerte capacidad de recuperación de la Iglesia para superar una gravísima crisis; acentúa la unidad dogmática y disciplinar, que, aunque se vería después amenazada por las fuerzas centrífugas del galicanismo y de fenómenos de signo parecido, destaca sobre todo si se le compara con la evolución opuesta, aunque contemporánea, de las corrientes protestantes; finalmente, abre una época nueva en la historia de la Iglesia y en cierto modo fija sus rasgos principales desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Bajo el aspecto dogmático los decretos de Trento dan una respuesta auténtica, en cierto modo y dentro de ciertos límites definitivos, a las tesis de la Reforma. «El santo sínodo se ha propuesto antes que nada condenar y anatematizar los principales errores de los herejes de nuestro tiempo y transmitir y enseñar la verdadera y católica doctrina, como en efecto ha condenado, anatematizado y definido». Aun después de la bula *Exurge* no se distinguían con claridad los errores de Lutero, bien porque podían aparecer mezclados con tesis ortodoxas, o bien porque fue en los años siguientes cuando Lutero fue precisando y clarificando su pensamiento, o bien porque los católicos esperaban una respuesta definitiva de un concilio ecuménico. Era por tanto necesaria una condenación de los errores, pero sobre todo una exposición definitiva de la doctrina católica que sirviese de norma a sacerdotes y fieles. El concilio respondió a esta expectativa con las condenas que contenían sus cánones y con la exposición positiva de sus capítulos; ambas cosas han servido de base a los catecismos postridentinos. Los teólogos de Trento, aunque formados en la Escolástica tradicional, evitaron deliberadamente pronunciarse sobre las tesis de libre discusión, es más, hicieron un uso muy cauto y moderado de los términos escolásticos y pretendieron exponer únicamente la doctrina común a toda la Iglesia, basándose sobre todo en la Sagrada Escritura y en los Padres.

En este sentido se acerca más el Tridentino a los concilios de la Antigüedad que a los medievales. Evidentemente los siglos posteriores pudieron encontrarse y de hecho se encontraron ante muchos problemas que el concilio no había afrontado (basta pensar en las discusiones sobre la naturaleza de la gracia eficaz, en las diversas tesis sobre el proceso íntimo de la justificación, que dividió a los teólogos en tomistas y molinistas, atricionistas y contricionistas, y en las disputas de nuestros días). El concilio no representaba, pues, un término absoluto, insuperable, como si con él hubiese alcanzado la doctrina católica su forma definitiva y perfecta; pero tampoco, por el contrario, constituía una ruptura con la tradición medieval y antigua, como deploraba Leibniz en una carta a Bossuet en 1693 [42]. Tridentino es más bien un momento en la evolución continua de la Iglesia, que no rechaza el pasado, sino que lo perfecciona [43]. Algunos puntos quedaron con él muy en claro.

Rechazado el individualismo protestante, se reafirma la necesaria mediación de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo y organismo jurídico a la vez, en el cual el elemento místico e invisible coexiste, se apoya y se expresa en el elemento jurídico que tiene su primera manifestación en la jerarquía establecida por Cristo, que diferencia y subordina los laicos al episcopado, aunque unos y otros son una cosa en la dignidad común del sacerdocio fundado en el bautismo [44]. Esta

[42] «On devait se tenir à la tradition et à l'antiquité, sans prétendre de savoir et d'enjoindre aux autres... des articles dont l'Église s'éteit pasée depuis tant de siècles». Leibniz a Bossuet, 29-III-1963 (Bossuet, *Oeuvres*, ed. Lachat, XVIII, Paris 1964, p. 200).

[43] Cf. DS 2802: «La iglesia de Cristo, custodia atenta y defensora de los dogmas que le han sido confiados, nunca cambia nada de ellos..., pero se afana por completarlos... para que los viejos dogmas adquieran evidencia y crezcan, pero sólo dentro de su género, es decir, manteniendo intacto el valor del dogma, conservando el mismo significado y el mismo sentido».

[44] Cf. A. Dupront, *Discours de clôture*, en «*Il concilio di Trento e la riforma tridentina*» (Roma 1965) pp. 532-533: «Il

Iglesia jurídico-mística es la custodia e intérprete de la palabra revelada, que se mantiene viva a través del magisterio eclesiástico y es la fuente ordinaria de la gracia por medio de los sacramentos, cuyo valor objetivo queda ratificado, lo mismo que su eficacia intrínseca, independiente de la rectitud subjetiva de quien lo administra. Descalificada la unilateralidad protestante, se enseña, en el proceso que lleva a la justificación, tanto la necesidad de la gracia como la de nuestra cooperación, lo mismo de la fe que de las obras, manteniéndose así el equilibrio entre el pelagianismo y el semipelagianismo, por una parte, y la concepción, por otra, que todo lo atribuye a la gracia.

Rechazado el pesimismo protestante, se declara al hombre tocado por el pecado original, pero a la vez se afirma que la naturaleza humana no está totalmente corrompida y que el libre albedrío quedó tan sólo debilitado; se subraya el carácter real, ontológico, de la justificación, transformación íntima del alma, inculcándose implícitamente la conformidad entre el orden objetivo y el subjetivo («no sólo se nos estima, sino que somos en efecto justos»); se distingue entre pecado y concupiscencia y se acentúa la eficacia de la gracia, que hace posible la observancia de los mandamientos. Sobre estos presupuestos era bien posible cimentar un cauto optimismo en lo que al hombre se refiere, alejándose tanto de la exaltación renacentista como de la tesis luterana de la «concupiscencia invencible».

Entre todos los decretos tridentinos, el mejor, sin duda alguna, es el de la justificación, que se cita entre los documentos más bellos de todo el magisterio eclesiástico y es comparable en ciertos aspectos, por su sobriedad, lucidez y eficacia, al *Tomus ad Flavianum*.

était capital pour le maintien des valeurs sacrales et l'exercice de la fonction du sacré dans la société moderne, que soit gardé, à l'encontre de tendances uniformisantes et égalitaires, la distinction, sans que separation il y ait, entre le sacré et le profane, Trent aura sauvé... d'abord dans la differenciation d'une église de clercs, le sens... du sacré».

Harnack; un poco exageradamente y dentro de su conocida propensión a las hipótesis antihistóricas, escribió que si hubiese sido publicado al principio del siglo o durante el concilio quinto lateranense, quizás no se hubiese desarrollado con tanta facilidad el protestantismo. Próximo a él está el decreto sobre el sacrificio de la Misa, que los Padres aprobaron unánimemente y con mayor facilidad que ningún otro: siguiendo la línea típica de Trento de conciliar dos aspectos aparentemente opuestos, confirma el carácter sacrificial de la Misa, a la vez que recuerda que el único y verdadero sacrificio del Nuevo Testamento es el de la cruz.

Bajo el aspecto disciplinar dio el Tridentino un impulso vigoroso a la vida religiosa de la Iglesia. La médula de la Reforma de Trento está compendiada en el proyecto redactado por Morone y Paleotti en el verano de 1563 y aprobado sustancialmente en el otoño del mismo año. Se trata de un compromiso entre las tendencias de la Curia romana, contraria a la supresión de todas las prácticas en vigor, realistamente convencida de la imposibilidad concreta de eliminar ciertos abusos mientras permaneciesen en pie las estructuras sociales, económicas y políticas en las que se apoyaban [45], apegada a la conservación de su autoridad, y los postulados radicales de no pocas naciones; en sustancia nos encontramos ante un intento de mediación entre las fuerzas centrífugas y las centrípetas. Toda la Reforma se inspira en el principio: *Salus animarum, suprema lex esto. Cura animarum*, tales son las palabras repetidas con insistencia en el

[45] Nótense estas condescendencias: «Dado que muchos monasterios, abadías, prioratos y demás han experimentado grandes perjuicios por la mala administración de aquellos a los que estaban encomendados tanto en lo temporal como en lo espiritual, el santo concilio desea volverlos a la oportuna observancia de la vida monástica. Pero las actuales circunstancias son tan duras y difíciles que hacen imposible un remedio inmediato y universalmente aplicable, como sería de desear». (Sesión XXV, decreto *De regularibus*, c. 21.). Se trataba de las encomiendas, de las que hablaremos más tarde.

decreto de reforma del 3 de marzo de 1563. Viene a ser el *leitmotiv* de la Reforma tridentina. La misión esencial de la Iglesia es la salvación de las almas y no el incremento de las artes o de los valores humanos, y mucho menos el bienestar económico de algunos privilegiados. Durante la Edad Media, debido entre otras cosas al influjo del derecho germánico, de entre los dos elementos de que constaba el beneficio eclesiástico (oficio sagrado y derecho a percibir las rentas anejas al oficio y destinadas al sustento de quien realiza una misión sagrada) el segundo había logrado una preponderancia aplastante sobre el primero. Consiguientemente, obispos, abades y párrocos ponían muy a menudo en manos de otros la cura pastoral que les había sido encomendada y se entregaban a otros intereses, casi siempre terrenos, pero seguían cobrando las rentas del oficio, del que se reducían a ser meros titulares. Sus sustitutos tenían que contentarse con una exigua proporción de las rentas. El Tridentino da el vuelco a esta situación restituyendo al oficio sagrado su importancia y dignidad: el derecho de percibir cierta renta pasa a ser una consecuencia del todo secundaria de la cura pastoral y es inseparable de ella. Centro y sostén de la cura de almas en cada diócesis es el obispo, al cual restituye el Tridentino su auténtica dignidad [46]. Mateo Giberti, obispo de Verona (muerto en 1543), que había reformado su diócesis fundando en ella los primeros seminarios, vino a ser el modelo en el que se inspiran los decretos de Reforma. El mismo ideal lo presentaba por aquellos años Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Braga en Portugal, y uno de los Padres de Trento, en su obra *Stimulus pastorum*. De ese principio fundamental de la cura de almas deriva por una parte la obligación de residencia y por otra la prohibición de acumular beneficios; la misma aspiración aparece en

[46] Cf. H. Jedin, *Il tipo ideale del vescovo secondo la riforma cattolica* (Brescia 1960).

el decreto sobre la reforma de los clérigos [47], que prescribe la fundación de un seminario en cada diócesis, señala el método a seguir en la formación de los candidatos al sacerdocio («educarlos religiosamente y formarles en las ciencias eclesiásticas») y quiere la incorporación al sacerdocio lo mismo de los pobres que de los ricos. Por supuesto que no fue fácil llegar a un acuerdo sobre decisiones que entrañaban la renuncia a los propios privilegios y suponían una mentalidad radicalmente diversa de la que dominaba hasta aquel momento en el sector eclesiástico. Debido a esto, las discusiones sobre la Reforma no fueron menos agitadas que las relativas al dogma y, como observa Jedin, «para el hombre del siglo XX ningún otro acontecimiento de la historia del concilio de Trento es tan difícil de entender como la lucha en torno a la obligación de residencia de los obispos y de los párrocos, que comenzó durante el primer período y no fue liquidada definitivamente hasta el tercero» [48].

Para que las leyes tridentinas pudiesen ser aplicadas era necesario que los Estados católicos diesen su beneplácito, concedido, en más de un caso, sólo tras diversas negociaciones: la mayor parte de los Estados no pusieron reparos, pero España aceptó los decretos con la cláusula «salvos los derechos reales», y Francia admitió los decretos dogmáticos, pero no los de reforma. El gran mérito de los tres sucesores inmediatos de Pío IV consistió en haber apoyado enérgicamente la aplicación de la Reforma. Pío V (1566-72), se distinguió tanto por el rigor inflexible en la lucha contra la herejía (sólo en Venecia hubo 82 pro-

[47] J. A. O'Donohoe, *Tridentine Seminary Legislation. Its sources and Its Formation* (Lovaina 1957); I. Rogger, *L'anima del decreto tridentino sui seminari*, en «Osservatore Romano», 23-I-1964; J. A. O'Donohoe, *The Seminary Legislation of the Council of Trent*, en *Il Concilio di Trento*, cit, pp. 157-172; L. E. Halkin, *La formation du Clergé après le concile de Trent*, en: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, III (Lovaina 1970) pp. 109-126.

[48] H. Jedin, *Storia del concilio...*, II, p. 367.

cesos de la Inquisición), como por el celo de sus iniciativas positivas (reforma del breviario y del misal, visitadores apostólicos en el Estado de la Iglesia y en Nápoles...). Gregorio XIII (1572-85), muy cambiadodе aquel joven tan sensible a las seducciones del mundo que le habían llevado a tener un hijo natural antes de ordenarse sacerdote, contrajo también sus méritos no tanto por su apoyo político a los soberanos católicos cuanto por la erección o la ayuda que dio a numerosos seminarios, sobre todo en Roma, y por la orientación más eclesiástica que supo dar a las nunciaturas, hasta convertirlas en instrumento para la Reforma. Sixto V (1585-90) dio un nuevo impulso a la centralización con la reforma de la administración central de la Iglesia, confiada a 15 congregaciones, y con la obligación impuesta a los obispos de la visita *ad limina.* Pero con la nueva orientación del gobierno eclesiástico quedaba comprometida la colaboración entre los obispos y el Pontífice, que había garantizado el éxito del concilio de Trento, lo que no deja de hacer *indiscutible que la centralización constituía el mejor* contrapeso y el más eficaz a la enorme potencia de los Estados absolutos [49].

Si bien es cierto que desde este punto de vista el catolicismo y el protestantismo siguieron caminos divergentes, no obstante se observa en ambos campos y desde finales del siglo XVI cierto freno en el impulso inicial y una preponderancia de la línea conservadora. La misma aplicación de los decretos tridentinos se hizo más lenta. Los concilios provinciales casi nunca llegaron a celebrarse y la misma Curia romana se mostró muy poco favorable a ellos por temor a las injerencias del poder civil. Se toleró la acumulación de beneficios, sobre todo en Alemania, donde los intereses de la Iglesia parecían identificarse con los de la casa de Baviera, y donde merced a esta toleran-

[49] Cf. A. Dupront, *op. cit.*, p. 537: «L'absolutisme temporel exigeait, à peine de mort spirituelle, un absolutisme spirituel...»

cia, Ernesto, hijo de Alberto duque de Baviera, consiguió a finales del siglo XVI las diócesis de Hildesheim, Lieja, Colonia, Paderborn y Münster. Continuaron y aun se multiplicaron las encomiendas, de las que hablaremos en las páginas siguientes, y sólo muy limitadamente se remediaron los abusos en los monasterios femeninos, sin que fuese posible llegar a la raíz. Muy lentamente, a veces a finales ya del siglo XVII, se decidieron algunas diócesis a levantar su Seminario.

Con todo, hay que evitar el anacronismo de los juicios demasiado negativos y conviene no olvidar que la evolución posterior fue posible merced al carácter de la etapa precedente. A pesar de todas sus limitaciones, la Iglesia postridentina cumplió una misión históricamente positiva. «El repliegue sobre sí por fidelidad esencial a sí mismo, para posibilitar en el mañana la vuelta a lo otro, me parece ser, sintetizada en progreso espiritual y psicológico, la gracia particular del acontecimiento tridentino» [50].

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

La problemática relativa al concilio de Trento y a su aplicación abre un campo inmenso de investigación, apenas desbrozado. Actualmente las investigaciones se dirigen en *tres direcciones:*

1) *Se estudian, ante todo,* las fuerzas en juego en Trento, el peso de los distintos grupos nacionales, las prolijas discusiones y la génesis lenta y cansada de las soluciones a que se llegó. En este terreno es del máximo interés ver cómo se va imponiendo gradualmente la corriente intransigente, cosa que enjuician diversamente los historiadores católicos y los laicistas. Puede examinarse, por ejemplo, el caso quizás más significativo: las verdaderas razones de la retirada de Trento del cardenal Pole, expuestas por él en una carta a Morone el 28-VIII-1546 *(C. T. Acta* 10.631: cf. Jedin, *Hist. del Conc. de Trento,* II, p. 321). Se han estudiado ya detalladamente tanto las tesis sobre la autoridad de los obispos como la eliminación de la lengua vulgar en la liturgia: cf. G. Alberigo, *Le potestà episcopali nei dibatti tridentini,* en: *Il concilio di Trento e la*

[50] *Ibid.,* p. 537.

riforma tridentina (Roma 1965) pp. 471-524; H. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire, chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente* (Roma 1950).

2) *Pero el problema sustancial es* el que expone, no sin acritud, Ernesto Bonaiutti en la introducción a su *Storia del cristianesimo* (Milán 1942): «Cuando fui iniciado por vez primera en los estudios de teología, había dos postulados pacíficamente adquiridos..., que la revelación cristiana era un patrimonio preponderantemente cognoscitivo... y que el cristianismo era del todo y por todo una sola cosa con las definiciones dogmáticas de los concilios, sobre todo de Trento y del Vaticano... El profesor de historia eclesiástica tenía como tarea única demostrar que la dogmática y la disciplina de Trento y del Vaticano estaban ya enteras en la Iglesia de san Cipriano, es más, de Clemente Romano..., violentando cruelmente la realidad histórica...» Aceptando ya pacíficamente la tesis de la evolución del dogma, más que una confrontación entre Trento y las primeras épocas cristianas, nos interesa hoy una confrontación entre Trento y el Vaticano II: podría estudiarse la tesis del poder de los obispos en Trento y en el Vaticano II, la postura ante la lengua vulgar y el cáliz de los laicos ayer y hoy, la doctrina sobre las indulgencias en 1563 y 1967...

3) *Un tercer sector de investigaciones* lo constituye la aplicación de la Reforma tridentina, estudiada ahora de modo sistemático sobre un vasto material fundamentalmente inédito. Quedan aún por examinar en muchos lugares las actas de los sínodos diocesanos y provinciales (interesantísimas para captar con toda viveza la situación de la Iglesia en aquel entonces), las actas de las visitas pastorales, las relaciones de las visitas *ad limina* en el archivo de la congregación del concilio, la historia de los Seminarios visible en sus reglamentos. Cf. algunos significativos ejemplos en los dos volúmenes ya citados, *Il concilio di Trento e la riforma tridentina.* Para los sínodos diocesanos, cf. el catálogo de Silvino da Nardo, *Sinodi diocesani italiani, Catalogo bibliografico degli atti a stampa, 1534-1878* (Ciudad del Vaticano 1960). No hay que olvidar las grandes figuras de los obispos postridentinos: cf. Alberigo, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa postridentina,* en: «Revista Storica Italiana» 79 (1967) 1030-1052; M. Bendiscioli, *Carlo Borromeo card. nepote, arcivescovo di Milano e la riforma della curia milanese,* en: *Storia di Milano,* X (Milán 1957) pp. 119-199; P. Prodi, *Il card. G. Paleotti* (1552-1597), 2 vol. (Roma 1959-67). Dos reseñas bibliográficas muy útiles sobre el tema: G. Alberigo, *Studi e problemi relativi all'aplicazione del concilio di Trento in Italia,* 1945-58, en: «Revista Storica Italiana» 70 (1958) 238-298; M. Scaduto, *Concilio di Trento e riforma cattolica,* en: «Arch. Hist. S. I.» 38 (1969) 501-531.